KYRKLIG TIDSKRIFT

I SAMVERKAN MED

MEDLEMMAR AF UPSALA TEOLOGISKA FAKULTET

UTGIFVEN

AF

OSCAR QUENSEL och HJALMAR DANELL

Ny serie af Tidskrift för Kristlig Tro och Bildning

Nionde årgången — 1903



UPSALA
REDAKTIONEN AF KYRKLIG TIDSKRIFT

UPPSALA 1903
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG

INNEHÅLL.

Uppsatser:

Anmälningar och granskningar af utkomna skrifter:

Tron såsom etisk princip.

Är vår tid trosfattig? Så frågar säkerligen mången oaktadt de religiösa lifsrörelser, som i olika former och med mer eller mindre kyrklig riktning tillhöra tiden. Frågan är icke oberättigad, då så många sedliga missförhållanden träda i dagen, pekande tillbaka på lifsåskådningar, främmande för all kristlig tro och all verklig religiositet.

Det kan därför vara skäl att behandla frågan om trons förhållande till sedligheten, hvilket i grunden är detsamma som den förras förhållande till det nya lifvet i Gud, en fråga, öfver hvilken förf. till denna uppsats för mera än trettio år sedan i Teologisk tidskrift yttrat sig. Afsikten är nu att ägna frågan en något olika behandling.

Vill man tala om den kristliga tron såsom etisk princip, torde vara skäl att utgå från denna tros begrepp. Men detta lägges bäst fram i dagen genom skärskådandet af trons innebörd i och för sig, utan hänsyn till dess objekt. Hvad som finnes hos all tro måste ock finnas hos den kristliga tron, ehuru denna är af en särskild art, hvarförutan hon ej vore kristlig.

Tron må vara af hvad beskaffenhet som helst, hon är dock alltid ett hållande för sant af hvad som är hennes föremål. Tro i denna allmänna betydelse tillhör den mänskliga sammanlefnaden, och det är icke möjligt att föreställa sig lifvet inom familjen och samhället utan allt inbördes förtroende, d. v. s. utan all tro. Funnes ej någon sådan hos

den ena människan gent emot den andra, skulle människolifvet så till sägandes skrida sönder i sina fogningar. Så långt kan det icke gå, huru mycket än i våra dagar är ägnadt att utså misstroendets frön emellan människor.

Tar man tron i denna bestämningslösa betydelse, ligger den lika litet utanför den mera abstrakta verksamheten som utanför den konkreta. Äfven i det rent vetenskapliga arbetet är tron ett ofta framträdande moment, huru mycket än vetenskapens idkare på flere gebit förklara den kristna trosåskådningen, som är den subjektiva grunden för det teologiska arbetet, vara en öfvervunnen ståndpunkt.

Vetenskapen, utom den teologiska, som så ofta misskännes och förkättras, vill ej befatta sig med något annat än vetande, hvaraf hon ock har sitt namn. »Trons gamla rike» anses af många ibland vår tids människor vara tillintetgjordt af vetenskapen, och en ny värld af »storartad kultur», grundad endast på vetande, vill man bygga upp på grushögarne af en trosbyggnad, som blifvit grundlagd i mänsklighetens barndom. Har man lyckats? blir frågan. Förhållandet är, att man icke alltid inom den vetenskapliga världen vet hvad man tror sig veta. Det faller visserligen ej många in att bestrida sanningen af hvad som inom de exakta vetenskapssfärerna sprungit i dagen såsom ovedersägliga sanningar. Få är det väl på det hela taget, som med *Stuart Mill* påstå, att äfven de matematiska lagarne sakna sträng allmängiltighet och nödvändighet. Men huru ofta är det ej den filosofiska forskningen sökt fastslå såsom gifna obestridliga resultat hvad som endast är hypoteser. Men en hypotes, som man antar för sanning, utan att den är det, kan icke vara annat än ett föremål för tro. Sådana trosobjekt finner man inom filosofiska arbeten, likaväl då induktionen är bevisningens karaktär som då denna utgöres af deduktion.

Äfven den forskning, som rör sig på realistisk grund och är i så hög grad fientlig mot den kristna uppenbarelsetron, låter själf tron ofta intaga den plats, som förmenas vara inrymd åt det logiska tänkandet. Så förhåller man sig, när fråga är om psykiska företeelser, hvilka icke kunna annat än visa sig vara af helt annan natur än fysiska funktioner. Emellan själslifvets yttringar och alla rörelser, som tillhöra det kroppsliga området, gapar en afgrund, öfver hvilken den mekaniska världsordningens anhängare sökt slå en brygga utan att lyckas. Materialier hafva fattats materialisterna, och hon har blifvit så bräcklig, att endast en fläkt af det sunda förnuftet kastat henne öfver ända. Den materialistiska världsåskådningen har själf framkastat problemet: huru skola rent fysiska rörelser i människans kroppsliga organism kunna omsättas i tankeverksamhet, känslor och viljeyttringar? Men man har icke kunnat lösa problemet. Vår tid är för upplyst att kunna omfatta *La Mettrie's* naiva åsikt, att hjärnan har sina tänkemuskler, såsom benen äro försedda med muskler för gåendet. Men har man kommit längre genom försöket att härleda psykiska lifsyttringar från sins emellan olika atomvibrationer och molekylära rörelser i hjärnsubstansen? Det är en åsikt, som materialistiskt tänkande naturforskare sett sig tvungna att förkasta. Så har naturforskaren Tyndal sagt, att den fysiska hjärnverksamhetens öfvergång i motsvarande psykiska lifsyttringar är obegriplig; och han är visst icke ensam härom. Det är således ej en vetenskaplig bevisning, hvarur den åsikten framgått, att hvad som är kroppsligt kan springa öfver i någonting själiskt, såsom man springer öfver en visserligen djup men smal klyfta. Det språnget är helt enkelt en hypotes, som är föremål för tro, om den på allvar framställes.

Ett sådant trosföremål är för öfrigt hela atomläran. Denna lära må vid fysikaliska och kemiska forskningar

hafva varit vetenskapen till stort gagn och därmed gjort atomernas tillvaro sannolik. Därmed har dock denna tillvaro ej blifvit till komplett evidens bevisad, atomerna må hafva tänkts endast såsom punktenheter eller blifvit tillerkända ett visst dunkelt medvetande, hvarigenom de dock ej kunnat blifva analoga med de Leibnitz'ska monaderna, emedan de ej såsom dessa uppfattats som metafysiska punkter, hvilka på samma gång äro väsenden, af hvilka hvar och en är en lefvande spegel af universum. Ingen konsekvent idealist torde numera vilja inrymma plats åt den egentliga atomteorien, då fråga är om förklaring af lifvets företeelser. Denna teori är således ett föremål för tro men ingalunda ett oafvisligt resultat af sträng rationell forskning.

Ännu mindre kan man erkänna såsom vetenskaplig sanning *Hæckels* försök att förklara det organiska lifvets uppkomst. Denne forskare, som föresatt sig uppgiften att utbilda darwinismen, härleder, såsom dennas mästare, allt lif från några celler, som förmenas hafva simmat omkring i ett uppvärmdt, omätligt haf. På uppkomsten af dessa celler har *Darwin* ej inlåtit sig, hvaremot Hæckel helt obesväradt förklarat, att de uppkommit genom självfalstring (generatio æquivoca). Den sistnämnde, hvilken på oss gjort ett så obehagligt intryck, att obehaget sitter kvar, ehuru tjugu år förflutit, sedan någon skrift af honom blifvit af oss läst, lärer svårligen vetenskapligt kunna bevisa sin på ofvan framställda teori om lifvets upprinnelse byggda monistiska världsförklaring. Att organiskt lif bildas af någonting rent af oorganiskt, såsom denne forskare påstår, är ännu ej ådagalagdt. Svårt får han tvifvelsutan att verkligen bevisa självfalstringen af dessa celler eller urformer, som han antar hafva varit några få, ändock de med precis lika stort skäl kunnat antagas vara flere hundra tusen. Vi möta här en materialistisk tro, som på tänkande kristna gör ett långt pinsammare in-

tryck än katolikernas vidskepliga åsikt om jungfru Marias himmelsfärd, hvilken åsikt håller på att arbeta sig fram till en ofelbar dogm genom en förment ofelbar påfve.

Något vetenskapligt kan väl ej i självfva verket innefattas i nutidsfilosofen *Herbert Spencers* försök att härleda gudsbegreppet från drömmar, hvilkas skuggestalter, objektiverade och utsmyckade med hvarjehanda storartade egenskaper och en öfvermänsklig förmåga, blifvit under inflytelsen af större kännedom om »de naturliga orsakerna» utbytta mot en enhet af ideal fullkomlighet och makt. Hvem ser ej, att den fräjdade forskaren här sätter in tron på vetandets plats? Man har på senare tider i åtskilliga länder, såsom till exempel i Assyrien, där kilskriftforskningen ledt till förvånande resultat, i Indien, Kina och Egypten, ansett sig finna säkra bevis för, att bakom de mytologiska gudagestalterna funnits en enda Gud och att han i de religiösa begreppen genom mänsklig fåkunnighet blifvit upplöst och förgrenad i flere gudar. Äfven i den nordiska mytologiens gudavärld finner man en monoteistisk bakgrund, och några om än matta strålar af ett högre gudsbegrepp ser man lysa fram i den antika gudaläran, som för den kristna tron ter sig så mörk oaktadt de många plastiskt utformade gudagestalterna. I senare tider har man fått kännedom om, att begrepp om en allsmäktig Gud finnes till och med hos australnegrerna, som blifvit ansedda stå lägst af alla naturfolk. Spencers åsikt innebär en *tro,* som i kristnas ögon är ett fantasifoster. Det har nog mycken likhet med en aritmetisk operation, hvarigenom ett mångsiffrigt tal förvandlas till ett ensiffrigt.

Flere andra exempel kunna anföras för att visa, hvilken roll tron spelar ibland de realistiska tänkarne, änskönt de förmena sig endast behandla vetenskapliga sanningar och realiteter.

Är det bättre ställdt i den idealistiska filosofien? Denna,

som allmänt utgår från aprioristiska begrepp, borde väl icke låta hypotesen tränga in i deduktionen såsom fienden i en marschkolonn. Där man vid sin filosofiska bevisning utgår från så obestridliga sanningar som *Cartesii* »Cogito, ergo sum» eller *Fichtes* »Jag är jag», där borde väl logiken röra sig i tänkandets operationer från säkra premisser till lika säkra konklusioner. Men är detta förhållandet? När den förre, eller Cartesius, söker deducera sig fram till hvad som särskildt utmärker hans system, torde ej kunna bestridas, att bevisningen på mera än ett ställe visar sig vara svag. Då han påstår, att våra ideer äro dels medfödda, såsom vid människans skapelse inlagda i hennes själ, dels meddelade, dels självbildade, kan man med skäl betvifla, att den store filosofen genom sträng bevisning kommit till en sådan åsikt. Detsamma gäller ock om hans lära, att det finnes tre substanser, en högre, som är den egentliga, eller Gud, och två lägre substanser, som äro det i oegentlig mening, den tänkande och den kroppsliga substansen, ande och materia, och att dessa senare, dualistiskt motsatta, blott vidröra hvarandra, såsom med våld förenade, i en enda punkt, en liten körtel midt i hjärnan, kallad glandula pinealis. Hvem kan påstå, att Cartesius på den stränga logiska bevisningens väg kommit till denna punkt från den förutsättningslösa utgångspunkten? Det tyckes vara klart, att en mycket subjektiv tro hjälpt honom fram på den vägen.

Den senare af nyssnämnda världsbekanta filosofer, eller Fichte, har visserligen, såsom kändt är, från det idealistiska tänkandets synpunkt intagit en högre position än den förre, eller Cartesius, men har dock ej från denna synpunkt kunnat frigöra sig från den dualism man förebrått den nyare filosofiens fader. Ifrågavarande tyske filosof uppträdde visserligen med förebråelser för realism mot sin store mästare *Kant*, som äfven af en den rationella idealismens målsman i vårt

land (E. O. Burman) blifvit kallad den nyare tidens störste filosof. Med ett skarpsinne, som väl aldrig blifvit öfverträffadt, har den vidt berömde Königsbergerfilosofen i sin transcendentala estetiks första och andra afdelningar sökt leda i bevis, att tiden och rummet endast äro former för människans perceptioner, den förra för det inre och det senare för det yttre sinnet, hvarigenom han gaf idealismen det kraftigaste handtag, som den någonsin erhållit; men han hade öppnat en lucka i sin idealistiska spekulation genom antagandet af en realitet, det så mycket omtalade »Ding an sich». Denna realism, som den store tänkaren låtit kvarstå midt i sina idealistiska satser såsom en främling ibland personer från en annan världsdel, kunde icke Fichte tåla, utan uppträdde däremot. Men ehuru han valde en subjektiv utgångspunkt, som tycktes leda till förnekande af allt objektivt eller yttre, så lyckades han icke bättre än att den realism, som han förebrådde Kant, kom tillbaka i den impuls utifrån eller det inskränkande hinder, som han lät drifva jagets verksamhet tillbaka till detsamma. Väl sökte han förklara detta hinder såsom endast tänkt af jaget, men han har därmed endast råkat in i en cirkel, såsom många filosofer uppvisat, ibland dem svenskarne *Grubbe* och *Nyblæus,* af hvilka den senare i sin kritiska återblick öfver Fichtes vetenskapslära påstår, att denne på visst sätt stannade i en ännu skarpare realism och dualism än Kant.

Frågar man nu, hvarför den sistnämndes ifrågavarande skarpsinnige lärjunge misslyckades i sitt försök att bekämpa sin mästare uti en fråga, som i själfva verket icke föranledde någon skiljaktighet emellan dessa tvenne filosofer i sak men väl i form, så kan icke förklaringen blifva annan än den, att den yngre af dem vid sin opposition emot den äldre brast i bevisningens kraft. Då Fichte trodde sig ännu intaga lärjungaplatsen hos Kant och vid sitt filosoferande uttalade

betydelsen af sin mästares lära, yttrade han: »hvad mitt system egentligen är, om äkta genomförd kriticism, såsom jag *tror*, eller huru man annars vill kalla det, det gör ingenting till saken». Men det var äfven någonting annat han trodde, nämligen att hans filosofiska åsikter öfverallt voro sanna, hvilket de likväl icke voro enligt den följande tidens spekulativa forskningsarbetes resultat.

Vi se således, att i fråga om sträng vetenskaplig deduktion Fichte ej kunde lösa sin uppgift, såsom ock förhållandet var med hans lärjunge och närmaste efterföljare *Schelling*, om hvilkens absoluta *Hegel* yttrade, att det var såsom skjutet ur en pistol, och i hvars naturfilosofi *Herbart* såg endast hjärnspöken och grillfängerier.

Hvaraf kommer sig detta? Orsaken är densamma som till alla filosofiska systems öde, att icke kunna hålla sig uppe utan falla i spillror, det äldre vikande för det yngre, som blir uppbyggdt på spillrorna men på samma gång hämtar materialier därifrån för att i sin tid falla för ett efterföljande system. Denna orsak är helt enkelt den, att bevisningen här och där varit svag, att suppositioner och hypoteser, som *tron* upphöjt till visshet, fått rum, i det ena systemet mer och i det andra mindre. Man finner i dem i och för sig aktningsvärda bemödanden att gifva en världsförklaring och lösa lifvets gåta, men man kan icke förneka sanningen af *Viktor Rydbergs* ord, då han kallat den filosofiska tankeverksamhetens alster för »begreppsdikter».

Från den filosofiska tron skiljer sig den kristliga genom sitt hufvudsakliga föremål, som påtrycker henne en helt annan prägel. Hvarje tro är till sin beskaffenhet beroende af sitt objekt. Detta är för den kristna trosuppfattningen ett konkret etiskt ideal, då däremot den filosofiska forskningen hänför sig till det abstrakta.

Det ideal, som är föremål för de kristnas tro, är icke

blott idealmänniskan Kristus utan den frälsare, som, segrande öfver synden och döden, därigenom möjliggjort vår frigörelse från andlig träldom. Men enär Kristus innefattar hela kristendomen, blir därmed denna objekt för den kristna tron. Detta trosföremål är på samma gång trosgrund. Såsom Leibnitz plägat anse den tillräckliga grunden för en sak vara dess ändamål, så måste trons föremål äfven utgöra dess grund. Ändamål och föremål sammanfalla, då fråga är om tron i förevarande betydelse, enär hon icke har något högre ändamål än att finna sitt föremål Kristus och förblifva i honom.

Det är gifvet, att då trosföremålet är så etiskt upphöjdt, måste tron själf vara sedlig till sin riktning såsom till sin natur. De sedliga verkningarna af det filosofiska tänkandet måste helt och hållet bero af den moraliska beskaffenheten hos den lifsåskådning, i hvilken detta tänkande mynnar ut och som i visst hänseende kan sägas vara dess hufvudföremål. Man kan iakttaga en yttre sedlighet, om tron gäller Leibnitz eller Kant; men man kan det icke, om *Helvetius* eller La Mettrie är föremål för tron, såvida icke yttre omständigheter utöfva ett motsatt inflytande. Äfven mycket realistiska filosofer kunna påyrka en viss sedlighet. Men hurudan är i själfva verket denna sedlighet? Är den ej en altruism, kvantitativt bestämd till sitt föremål, som är universelt, men utan kvalitativa bestämningar till sin innebörd, så höjer den sig aldrig öfver krafven af en flack sedelära, byggd på ytliga känslostämningar, tomma abstraktioner eller godtyckliga funderingar på, att det finnes åtskilligt afsevärdt utom det egna jaget med dettas njutningslystna tendenser. Ofta stannar hvad som vill vara etiskt i sådana läror kvar på papperet utan att omsättas i ord och handling. Där icke så är förhållandet, blir dock sedligheten icke teonomisk, utan

endast autonomisk, ej emottagande sin norm från Gud utan från människan själf.

Innan vi vidare inlåta oss på den kristna trons förhållande till moralen, vilja vi söka efter vår uppfattning klargöra denna tros begrepp. Tron är i och för sig i likhet med all tro, såsom här ofvan blifvit sagdt, ett hållande för sant af hvad som är trosföremålet. Det gifves sådant, som blifv inflyttadt inom trosbegreppets sfär men strängt taget ligger utom densamma, ehuru det befinner sig i mycket nära förhållande till tron. Så har man gjort kunskapen om trosobjektet till ett moment hos tron. Men detta utan skäl. Ifrågavarande kunskap är en förutsättning för tron, såsom den är det för otron. Således anse vi den första punkten i den gamla trosdefinitionen eller notitia böra bortfalla och endast assensus och fiducia behållas. Att anse dessa trenne beståndsdelar motsvara uttrycken credere Deum, credere Deo och credere in Deum, anse vi högst besynnerligt, äfven om en så betydande teolog som Quenstedt framställt denna åsikt. Ty att känna kristendomen kan väl aldrig vara detsamma som att tro Guds tillvaro. Skulle kunskapen innefatta någon tro, blefve det någonting vida mer, hvartill denna kunskap hänförde sig. — Man har äfven låtit hungern och törsten efter rättfärdighet utgöra den lefvande tron på hennes lägre utvecklingsgrad, men utan tillräckligt skäl. Det kännbara nådesbehofvet, hvilket i grunden är detsamma som denna hunger och törst, är visserligen af så stor vikt för troslifvet, att detta icke kan finnas utan nämnda behof. Och likväl ligger det senare utanför trons egentliga begreppssfär.

För undvikande af all otydlighet å vår sida, må här en enkel liknelse få rum. En man, som är ute i skogen en het sommardag och nära att försmäkta af törst, får anvisning på en källa med friskt vatten. Han *tror* anvisningen och går till källan för att där släcka törsten. Kan man säga, att

denna senare ligger i hans tro? Nej, de samverka att förmå honom framgå till källan. Utan tro på hennes tillvaro och förmåga att släcka törsten hade han ej gått dit, utan behof af källans vatten, d. v. s. utan törst, icke heller. Detta behof kan icke ligga i hans tro, ty han kunde törsta utan att hålla källans tillvaro för sann, således utan att tro på den anvisning han erhållit. Men det kända behofvet af vatten, som vi kalla törst, stod i den nära förbindelse med tron, att vatten fanns på det uppgifna stället eller i källan, att detta behof framkallade hans framgående till henne för att dricka. Och emedan han trodde på den anvisning han erhållit, hade hans längtan efter vatten just denna källa till föremål. Tilllämpningen på det nådesbehof, som förnimmes i ett hjärta, som verkligen blifvit löst utur den köttsliga säkerhetens band, och den tro, som har till föremål just hvad som tillfredsställer detta nådesbehof, gör sig själf. Törsten efter nåd kan således ej vara ett moment i tron, ehuru den förra utöfvar det inflytande på den senare, att denna blir en nåden annammande hjärtetro och ej blott en begreppstro.

Med här ofvan förekommande begreppsbestämning synas vi komma i strid med ett mycket vanligt dogmatiskt och homiletiskt språkbruk, som förf. också användt. Men skiljaktigheten är icke reell utan formell. Då man säger, att tron, innan hon kommit därhän, att en redan erhållen syndaförlåtelse är hennes föremål, uppenbarat sig såsom hunger och törst efter rättfärdighet, eller framställer den direkta tron, för att begagna *Pontoppidans* ord, såsom »en tillförsiktlig längtan eller åstundan efter Kristus», så menas därmed intet annat än att den troende människan är angelägen om tillfredsställande af det nådesbehof, hvarmed hennes tro är förenad, innan hon kan tro, att synderna äro henne förlåtna och att således detta behof blifvit tillfredsställdt. Detta är trons högsta utvecklingsstadium. Den fulla förvissningen om

nådesdelaktighet ligger ofvanför tron i egentlig mening. Den sak, om hvilken man är viss, kan ej sägas vara föremål för tro, men däremot för vetande. Äfven hos den som tror på en erhållen förlåtelse af Gud, ja, är viss därom, finnes ett kändt nådesbehof. Utan sådant dör det andliga lifvet. Men det är detta behof, som kännetecknar trons förhandenvaro såsom lefvande, innan den troende människan kan aflägga vittnesbörd om sitt barnaskap hos Gud. Vet man, att en människa kännbart behöfver nåd, så vet man ock, att tron börjat, emedan man ej kan medvetet behöfva eller längta efter någonting, som man ej tror finnas till. Af denna orsak har man förlagt själens nådeslängtan till trons begrepp. Detta är en personifikation af tron, sådan som emellanåt förekommer i skriften och ofta i utläggningen af dess dyrbara innehåll.

Det är det förnumna frälsningsbehofvet, som liksom flyttar tron från hufvudet ned till hjärtat och gör henne lefvande, motsvarande hvad de gamla ortodoxa teologerna mena med fides specialis. Hon blir icke blott assensus utan äfven fiducia. Håller man för sann en sak, som ligger en nära om hjärtat, så förtröstar man därpå, liksom den törstige förlitar sig på att han skall få sin törst släckt ur den källa, om hvilken han fått kännedom.

Den lefvande tron på Kristus, allra helst om en redan erhållen och icke blott emotsedd syndaförlåtelse är hennes föremål, måste i anseende till sin etiska natur innefatta den subjektiva principen för den kristliga moralen, som gifvetvis har sin objektiva grund i Kristus. Den som tror på honom såsom försonare men icke såsom förlossare och visserligen vill hafva nåd men icke nådeskraft, vill hafva synden förlåten men icke i hjärtat och lifvet öfvervunnen, han har ej den frälsningsbringande tron. Denna skulle eljest sakna hvad som ovillkorligen tillhör henne såsom lefvande. — För att

kvarhålla den förut använda bilden, kan den törstige vandraren, som känner sin vanmakt, ej annat än tro, att då törsten släckes ur källan, han därigenom skall få kraft att fortsätta vandringen. Hollazius har med skäl sagt, att trons kraft är dubbel, en receptiv och en operativ. Den förra visar sig däri, att den troende människan emottager och tillägnar sig alla Kristi nådesvälgärningar, den senare däri, att hon i kärlekens gärningar och kristliga dygder aktivt uppenbarar sig. Finnes en verklig tro på Gud och hans nåd genom Kristus, så måste det uppkomma kärlek till honom. Man kan icke tro på en oändlig kärlek, för hvilken man äfven själf är föremål, utan att älska den, hos hvilken denna kärlek finnes. Men älskar man Gud, så vill man i allt lyda hans bud. (1 Joh. 5: 3).

Naturligtvis måste därför tron, då hon är hjärtats, blifva principen för all verklig, från människans innersta framspirande sedlighet. Detta icke därigenom att lifsföreningen med Kristus eller lifvet i honom, såsom det blifvit sagdt, innebär detsamma som tron. Denna är endast roten till det andliga lifvet i dettas kristliga betydelse, för hvilket lif den förening, som blifvit kallad unio mystica, endast är ett villkor, såsom grenens förening med trädet är en förutsättning för den förras lif, som icke kan bevaras, sedan densamma blifvit afhuggen från trädet.

Det har ock blifvit sagdt, att »tron, såsom uttrycket för den bestämda personliga religiositeten, icke blott är en tillit till och förtröstan på Guds nåd utan ock lydnad eller den mänskliga viljans fria hängifvenhet åt den gudomliga». Vi kunna ej vara med om den åsikt, som uttalat sig i de anförda orden, ehuru de äro af den fräjdade *Martensen*. Lyckligtvis hafva vi en precis lika stor auktoritet att sätta upp mot den berömde moralteologen, och denna auktoritet är dogmatikern *Martensen*. Han säger, att »det troende till-

ägnandet af den korsfästade Frälsaren medförer den verkliga lifsgemenskapen med den i sin församling uppståndne Frälsaren». Tron är icke vilja i den betydelse, att människan hängifvet ställer sig under Gud och, för att tala med den gamle Johan Arndt, försänker sin vilja i den gudomliga viljan. Men trostillägnelsen är ett villkor härför. Tron vänder genom kärleken den mänskliga viljan till lydnad för Gud.

Det blir då hos människan ett oaflåtligt sträfvande att bringa hennes realitet till kongruens med den idealitet, som den gudomliga lagen ställer framför henne såsom ett mål. I den mån lagen och människans vilja öfverensstämma i kärleken, bevisar hon lydnad för Gud. Det godas idé är då för henne ett ideal, som hon med bistånd från ofvan söker realisera, hvarmed hon på samma gång vinnlägger sig om att förverkliga det sant mänskliga, som är gifvet i hennes väsende.

Men det etiska är just »det normalt mänskliga», som lagen uppställer såsom en fordran. I den mån människan bemödar sig att i sitt lif realisera det i Guds bud för hennes ögon ställda idealet af det goda eller med andra ord det etiska idealet, är hon sedlig i kristlig betydelse. Därmed bevisar hon, att hennes tro är lefvande och att hon således befinner sig i lifsgemenskap med Gud.

Allt det sönderbrutna, som människolifvet på vår tid företer i hemmet och samhället, skulle vara försvunnet, om det kärlekens lif, som utvecklar sig ur den lefvande tron, vore allmänt rådande. Lydnaden för den gudomliga lagen, som har till följd lydnaden under den mänskliga, skulle visa sig öfverallt, där det funnes verklig kristlig tro och kärlek. Hemlifvet, liksom det sociala och politiska lifvet, finge en hög sedlig prägel, i den mån den kristliga tron genom kärleken hos människorna allmänt ådagalade sin etiskt omgestaltande kraft. Så allmänt kan väl ej denna omgestaltning

äga rum, att människornas lif i kristenheten skulle få en rent ideal karaktär. Långt ifrån alla böja sig i tron under Kristi ord, hvilka mäktiga andliga rörelser än må genomgå en tid, och äfven hos de verkligen troende finnas brister, såsom vi väl veta. De som lefva trons lif kunna visserligen trycka ned själfvet och med Guds hjälp lyfta sig själfva upp mot det sedliga idealet, men de kunna aldrig nå detta, aldrig fullt förverkliga detsamma. Synden, som är själfvets lifskraft, stannar, ehuru bekämpad, kvar äfven i det frigjorda mänskliga hjärtat, därmed bevisande sin makt, huru ofta än vetenskapen söker demonstrera bort allt etiskt ondt, allt syndigt. Tillvaron af hvad som oupphörligt framträder i skiftande former och gestalter kan ej deduceras bort ur lifvet.

En fråga ligger här nära till hands, och det är den, huruvida förstånds- eller begreppstron saknar all moralisk betydelse, enär den icke såsom den lefvande tron kan förörsaka ett omdanande af människans hela lif från dettas innersta verkstad till den yttersta sfären af alla lifsyttringar. I denna fråga vilja vi uttala den tanken, att denna tro, som blifvit kallad fides generalis, men äfven den är speciell för den person, hos hvilken den finnes, icke kan vara utan all sedlig kraft, om än denna är mycket relativ. Den tro, om hvilken nu är fråga, kan icke, huru kall och i många hänseenden indifferent hon än må vara, helt frigöra sig från tanken på människans ansvar inför Gud eller med andra ord den sedliga ansvarighetskänslan. Håller man Guds ord för sanning, ehuru man aldrig låtit denna sanning framkalla behof af syndernas förlåtelse eller sökt denna förlåtelse, kan man dock icke så helt och hållet förgäta den räkenskap inför Gud, hvarom bibelordet talar, att man med uppsåt begår de gröfsta synder utan oro för det ansvar man därigenom ådrager sig. Om tron i här ifrågavarande betydelse vore mera

allmän, skulle de sedliga företeelserna i våra dagar vara andra än de äro.

På vår tid — vi inskränka oss till ordande om vår nations sedliga tillstånd — möta oss i förevarande hänseende missförhållanden, hvilka äro ägnade att fylla en kristens liksom ock en fosterlandsväns hjärta med bekymmer. Morden och dråpen, de blodiga våldsdåden, den orättfärdighet, som uppenbarar sig i stölder, bedrägerier, förfalskningar och förakt för tydliga aftal, de många självmorden, för att icke tala om de laster, som en lössläppt sinnlighet framkallat, på vår tid såsom på alla tider, och som än smyga i mörkret, än trotsigt träda fram i ljuset — allt detta, i den mån det visar sig i våra dagar äga större växtkraft och frodighet än förr, måste hafva sina gifna orsaker, som befinna sig i relation till tidens skaplynne.

Man har sökt förklara förhållandet, helst i fråga om de arbetande klassernas moralitet, på det sätt, att hemmet förlorat sin makt öfver ungdomen och att forna tiders sedliga traditioner därigenom till en god del försvunnit. Föräldramyndighetens försvagande vill man tillskrifva den pedagogiska lagstiftningen, som rycker barnen vid allt för unga år från föräldrarna och öfverlämnar de förras sedliga vård åt skolan, hvars lärare eller lärarinnor härigenom i barnens ögon komma att intaga en ställning öfver föräldrarna. En följd häraf förmenar man vara, att de sistnämndes auktoritet blifvit i hög grad reducerad. Ringaktningen för föräldramyndigheten, säger man, tillväxer med åren, och lösligheten af det familjeband, som har sin förutsättning i föräldratukten, leder med tiden till brist på den tukt, som mänsklig lag icke mindre än gudomlig åsyftar. Man kan icke neka till, att det ligger någon sanning i detta sätt att se saken, men man må icke förbise, att ifrågavarande onda, som visst icke inskränker sig till samhällets lägre klasser, har en långt djupare grund. Då

det går genom folket liksom en andlig epidemi af etisk tygellöshet, ehuru denna lyckligtvis, i likhet med de kroppsliga farsoterna, icke angriper alla, knappast flertalet, så är orsaken härtill att söka inom det religiösa området. Det är i djupet af tidsmänniskans eget bröst, som man har att leta upp de mörka källådrorna till allt det disharmoniska, sönderslitna och moraliskt vidriga, som vår tid företer. Man riktar ingen orättvis beskyllning emot många af samtidens människor, om man säger, att det är religiös tro, som fattas dem, att det är materialismen, som andas andlig köld öfver deras hjärtan och sedlig förstörelse öfver deras lif.

Den praktiska materialismen har ofta sin rot i den teoretiska. Då denna senare börjat blifva en härskande makt i tidsmedvetandet, måste den visa sina praktiska följder i tygellös hängifvenhet åt det materiella, i uteslutande kärlek till hvad som är tillgängligt för de yttre sinnena och smeker de köttsliga lustarna. Men när så blir förhållandet, skall genom exemplets makt den praktiska materialismen vinna hängifna vänner äfven bland dem, som den teoretiska icke förmått fånga i sina garn.

Denna sistnämnda har kanske ej i vårt fädernesland vunnit en fullt lika stor terräng som i vissa, större kulturländer. Men den har tillräckligt många representanter icke blott ibland de socialdemokratiskt påverkade, lösa arbetarne utan äfven hos de i högre mening bildade samhällsklasserna. Den rationella idealismen synes hafva blifvit allt mera tillbakaträngd genom den realistiskt filosofiska forskningen i Europa, hvilken hämtat stöd från naturvetenskapens oerhörda framsteg. Att nämnda forskning utmynnat i materialism, bör icke förvåna någon. Sedan den krassa lifsåskådning, hvartill deismen urartat, blifvit i förening med vulgär-rationalismen drifven ur sina positioner genom den banbrytande Kantska kriticismen med dess på en gång idealistiska och realistiska

innebörd, kom panteismen, såsom kändt är, till väldet, så litet än Kant själf var panteist. Den maktställning inom den vetenskapliga världen, som den panteistiska filosofien innehaft genom Spinoza men snart förlorat, återfick denna filosofi genom Kants efterföljare Fichte, Schelling och isynnerhet Hegel. Men den världsåskådning, som icke har någon plats för en personlig Gud, innebär en tendens att slå öfver i materialism, om än icke tendensen genast omsättes i ett system. Detta gäller om all panteism, den må vara ontologisk såsom Spinozas eller logisk som Hegels. Är Guds transcendens utmönstrad ur den filosofiska forskningen och endast hans immanens behållen såsom det ena i världens mångahanda, såsom den grundkraft, hvilken uppenbarar sig i alla de mångfaldiga tillvarelseformer, rörelser och lifsyttringar, som vi kalla världen, är steget lätt taget till den materialistiska panteismen. Denna låter den abstrakta och idella enheten blifva en mekanisk enhet af allt, som existerar, hvars materiella sida uteslutande erkännes. Denna sorgliga världsåskådning torde nog gå och gälla som hög vishet hos mera än en i våra dagar. Men det är lätt att kasta bort det af materialistiska tänkare hopkonstruerade gudsbegreppet, och den rena materialismen med den därifrån oskiljaktiga ateismen är färdig. Denna låga uppfattning har tyvärr vunnit stor framgång i vårt land.

Lyckligtvis har ej detta tänkesätt kommit till välde ibland det stora flertalet af dem som bruka fädrens jord, ty dessa hafva icke så lätt att släppa fädrens tro. Likväl må man ej förbise, att ibland våra jordbrukares söner inträngt materialistisk otro, tack vare den beröring, hvari de kommit med de i dubbel mening lösa arbetarne ibland dem, som söka sitt uppehälle vid större eller mindre industriella verk. Religiösa rörelser hafva visserligen framgått hos vårt folk, isynnerhet ibland den jordbrukande befolkningen. Utan all

framgång ibland öfriga kroppsarbetare har då ordets förkunnande icke varit. Dessa rörelser hafva äfven visat sig verksamma ibland en mindre del af de högre samhällsklasserna. Medgifvas måste dock, att den religiösa uppfattningen af lifvet på det hela icke räknar många vänner ibland de lösa kroppsarbetarne, hvilka till så stor mängd lånat öra åt socialdemokratiska agitatorer, i hvilkas intresse det ligger att hos arbetarskarorna utplåna all tanke på Gud och ett ansvar för de mänskliga handlingarna, för att göra ifrågavarande arbetare till kritiklösa redskap vid realiserandet af hänsynslösa planer att omstörta samhället och bygga upp den utopiska socialiststaten med dess drömda lycka af köttslig fröjd och måttlös sinnesfägnad.

Med hvad här ofvan blifvit sagdt har icke meningen varit att framhålla materialismen såsom den enda från den kristna tron lösgjorda åsikt, som fått rum hos vår tid. Agnosticismen räknar många anhängare liksom deismen och i allmänhet rationalismen, för att icke tala om dem som intagit en högre filosofisk ståndpunkt. De flesta af de från sin barndoms och sina förfäders tro afvikna hafva vändt sig bort från det oändliga perspektiv, som evigheten öppnar, och söka inom timlighetens trånga horisont sitt lifs slutmål liksom dess lycka. Det kan dock hända, att en aning, som talar, visserligen dunkelt och tyst, om någonting högre än denna tidens brokiga mångahanda och olösliga motsägelser, någon gång höjer sin röst i deras inre. Den rösten tystar man, men icke tviflet.

Hvad som i allmänhet finnes hos sådana människor är en skepticism, som tviflar på allt religiöst, allt öfversinnligt. Man har sagt, att vår tid är skeptisk. Så är ock förhållandet. Men det är väl icke underligt, då en skeptisk anda går igenom den förnämste nutidsfilosofen H. Spencers forskning och all agnosticism. Kan man för öfrigt ej komma till full klar-

het angående tidens religionsåsikter, en sak kan man, och det är tvifla. Tyvärr är tviflet ofta en etisk skepticism, inför hvilken skillnaden emellan ondt och godt försvunnit, med resultat af stora moraliska förvillelser i det praktiska lifvet.

Har man antingen omfattat särskilda agnostiska läror eller öfverlämnat sig åt en mera färglös och blaserad skepticism, visar man sig fientlig emot all kristendom och religion, eller också är man konsekvent likgiltig. Indifferentismen träder därför ofta i dagen på vår tid, hvilket ej är så underligt, då bakom den religiösa likgiltigheten äfven till en viss grad gömmer sig den kalla förståndstron, ehuru denna såsom antydt blifvit, aldrig är sedligt indifferent.

Man får vid sådant förhållande icke undra på, att tidens moraliska nivå är låg, oaktadt kulturen i vissa hänseenden gjort så stora framsteg och eröfrat fält, som förr varit otillgängliga för den mänskliga forskningen. Världskulturen har ej med frukterna af sitt arbete kunnat fylla det tomrum, som gapar innerst hos tiden. Huru mycket det skimrar och lyser på den vetenskapliga forskningens segertåg genom världen, kan väl det skimret ändå ej lysa upp mänsklighetens vandring genom tiden mot evigheten. Hvad som tomt och mörkt är för nutidsmänniskan, då blicken riktas mot lifvets yttersta mål, borde framkalla en världssmärta, som ej kan stillas af något, som hör tiden till, med hvilken formens skönhet det än må lysa i literaturen och konsten.

Finnes en sådan smärta? Nej. Tiden tyckes vara alldeles för mycket optimistisk och se bort från det centrala onda, som i etiskt hänseende gör den till något helt annat än hvad den borde vara. Det är en sinnesrusets optimism, som endast störes af den socialt politiska fråga, hvilken likt ett ovädersmoln stigit öfver tidens horisont.

Denna optimism springer mången gång öfver i en pessimism, som med ena handen kväfver det lilla, som kan åter-

stå af hvad bäst är hos människan, och med den andra öppnar grafven för att där finna ro.

Hvad kan bringa hjälp mot tidens onda? Dettas orsak hänvisar på botemedlet. Kan man undanrödja orsaken till en sjukdom, försvinner denna själf, och fåfängt söker man afhjälpa det onda, så länge denna orsak finnes kvar. Det har blifvit visadt, hvari denna består. Den religionslöshet, hvaraf tiden lider, måste undanrödjas. Allt annat, som försökes för att råda bot mot de moraliska lyten, som utmärka vår tid, är ej ens ett palliativ, som botar för stunden; det duger till intet. Botemedlet kan ej hämtas från en upplysning, som just afskär lifsnerven af ett sedligt lif, genom förnekandet af den tro, som är segern öfver världen, och det hopp, som sträcker sig upp öfver denna världen till det eviga ljusets värld. Hvarifrån kan hjälpen komma? Ingen sjukdom botar sig själf. Det måste alltid vara en lifskraft, som reagerar mot det onda och upptager kampen emot dess styrka och härjningar. Det gifves ingen homöopati inom det andliga området, om ock en sådan möjligen kan visa sig verksam i fråga om kroppsligt lidande.

Från kristendomen, som just lyftat upp själsodlingen, så att denna i de kristna länderna står omätligt högre än något annat lands kultur, måste de vapen tagas, hvarmed den makt skall bekämpas, som tryckt tiden ned i sedligt hänseende, oaktadt det världsliga vetandet står så högt. Men kristendomen skall tros, om han skall verka. Den etiska principen måste komma till sin rätt och blifva en princip för lifvet, om detta skall varda ett helt sedligt lif.

Hvad som blifvit nedbrutet, skall i hufvudsak åter uppbyggas, om det skall kunna blifva grundvalen för ett bättre förhållande i här ifrågavarande hänseende. Skall tidens moral höjas, måste dess ställning i religiöst hänseende förbättras.

J. A. Englund.

Den sista läroverkskommittéens behandling af kristendomsundervisningen.

I.

När en vän af vår svenska ungdoms kyrkligt kristliga fostran öppnar ett nytt förslag af en skolkommitté, sker det nödvändigt med en till visshet gränsande fruktan för att där finna nya eller i nya former klädda gamla försök att kringskära kristendomsämnets ställning vid våra läroverk. Så mättad är tidsanden af gryende lössägelse från kristendomen, att äfven den, som ännu *vill* fasthålla den kristna tron och den af densamma bestämda kristna bildningens grundväsentliga betydelse för vårt folks hela tillvaro och utveckling, likväl lätt låter inverka på sig af s. k. nödvändighets- och opportunitetsskäl till att mäkla och kompromissa gent emot försöken att på alla områden låta de af tidsanden omhuldade intressena erhålla öfvertaget i den stora »kulturkampen». Häraf en svaghet i hållningen hos dem, som icke uppgifvit den kristna tron, en svaghet, hvilken kommer dem att gifva efter för fordringar, som uppenbart endast utgöra förberedelser för den icke kristna bildningens vidare framryckande. Denna svaghet behöfver visst icke vara uttryck för bristande *personligt* intresse för kristendomen. Men den är alldeles afgjordt ett bevis på bristande blick för det verkliga allvaret i hela situationen.

Det har varit mig omöjligt att undgå att spåra en dylik *svaghet* i våra senaste kommittébetänkanden, när det gällt deras behandling af kristendomsämnet vid våra läroverk. Än har man föreslagit att minska det redan minimala timantalet, än att göra hela ämnet valfritt för de högre klas-

serna, än att utesluta det från mogenhetspröfningen och därigenom jämnställa det med »biämnen» Jag förstår mycket väl, att dylika yrkanden från deras sida, om hvilka här är fråga, icke få anses som »bevis på kristendomsfiendtlighet» (jfr prof. Fries' uttalade farhåga i hans »särskilda yttrande»). Men jag påstår, att de röja bristande erfarenhet och kännedom af den mänskliga naturen, och särskildt gossnaturen, jämte svag känsla för kristendomens gudomliga anspråk och rätt att intaga den dominerande platsen icke blott i den enskildes lif, utan äfven i ett »kristet» folks offentliga lifsgestaltning.

Hvilken ställning har nu den kommitté, som sist afgifvit sitt förslag till läroverkens organisation, intagit i här antydda afseende? Låtom oss först besvara denna fråga, innan vi öfvergå till granskning af de särskilda kursförslagen.

Lyckligtvis har icke den sista kommittéen upptagit föregående kommittéers förslag vare sig angående vårt ämnes uteslutande ur mogenhetsexamen, eller angående dess förvandling till valfritt. Beträffande valfriheten har dock professor Fries haft en afvikande mening. Vi hafva för vår del redan uttalat oss i denna punkt med anledning af »Yttrande i läroverksfrågan», afgifvet den 20 Juni 1899 (Kyrklig Tidskrift för år 1900 p. 154—157). I de skäl professor Fries anfört som stöd för sin uppfattning finnes ingenting af nyhetens behag. Skälen äro förut både anförda och vederlagda, hvarför vi här icke anse nödigt att upptaga dem till bemötande. Vi endast uttala vår uppriktiga glädje öfver att kommitterade icke i denna punkt gjort den ärade ordförandens mening till sin egen. Frågan om kristendomsämnets valfrihet torde väl sålunda få anses tills vidare graflagd, ehuru man naturligtvis aldrig får göra sig säker på att icke hur omogna teorier som helst kunna oförtänkt stå upp igen.

Hafva vi i den nu omtalade punkten orsak till tacksamhet mot kommittéen, så måste den i en annan däremot upp-

kalla den lifligaste harm och ett ogillande, som icke kan klädas i för starka ord. »Och jag tvekar ej att uttala detta» — säger jag med prof. Fries — »äfven fastän jag anser det vara ganska sannolikt, att detta från åtskilliga håll skall betecknas», väl icke som kristendomsfientlighet, hvarför professor F. alldeles utan orsak fruktar att beskyllas, men t. ex. för ortodoxism eller intolerans eller någonting annat, hvarmed man »från åtskilliga håll» plägar söka att stämpla mot ens egna stridande meningar i afsikt att inför den allmänna opinionen utan vederläggningens möda få dem inrangerade under någon på förhand dömd rubrik. Hvad som i kommitterades förslag har uppkallat denna harm, är borttagandet af den ena undervisningstimmen i kristendom i det nya gymnasiets »andra ring», motsvarande vår nuvarande 6: 2. Jag skall strax försöka att gifva skäl för det omdömet, som jag härmed uttalar, nämligen att kommitterade härutinnan handlat *oförsvarligt*. Och detta utan reservation af de tvenne prästerliga ledamöterna! Låt oss blott få på *en* punkt timantalet reduceradt till det minsta möjliga, och det skall icke dröja länge, förr än kristendomsundervisningen har upphört att räknas bland den svenska skolans läroämnen. Och därmed är ännu ett hinder undanröjdt för dem, hvilkas mål är att undergräfva den kristna trons grundvalar bland det uppväxande släktet. Att icke åtminstone de prästerliga ledamöterna inom kommittéen insett, att ett sådant steg som det föreslagna, skulle, om det verkligen komme att tagas, snart följas af flere i samma riktning, det visar en oförklarlig förblindelse. Ty de olika ämnenas anspråk växa med åren oupphörligt, och nya ämnens sakförare stå utanför skolporten och vilja vid lägligaste tillfälle tränga sig in. Man har då på förhand utpekat det ämne, som kan maka åt sig. Man tager en timme i veckan äfven från öfriga »ringar». Därefter börjar man inse, att *en* timmes undervisning i vec-

kan lämnar föga nämnvärdt resultat — och så stryker man ämnet alldeles från läsplanen. Det skall *då* kommas ihåg. att två präster i svenska kyrkan år 1902 voro med om att så småningom börja upprifningsarbetet.

Man invänder, att saken var nödvändig och att kommittéen själf erkänt förändringen som en »olägenhet».

Jag svarar: intet annat tal om *nödvändighet* är här på sin plats än det om nödvändigheten att bibehålla vårt ämnes timantal oförminskadt. Ty man månde hafva känt sig nödgad till hvilka åtgärder som helst — kristendomsämnet hade man i hvarje fall bort lämna i fred. Det ämnets betydelse skall först då blifva riktigt uppenbar och begriplig för alla, när dess ställning i skolan blifvit så kringskuren, att dess inflytande på bildningsarbetet upphört. Hade man än ökat det samfällda timantalet i veckan, så hade detta, ehuru ledsamt i och för sig, dock varit bättre än att borttaga en kristendomstimme. Och skadan hade varit ytterst ringa, om man låtit modersmålet på detta stadium behålla sina två timmar i veckan. Att taga bort en timme från religionsundervisningen för att i stället få på lärorummet läsa litet mera svensk vitterhet — detta måste jag anse vittna om särdeles svag blick för ämnenas inbördes värde. Ville jag begagna mig af ett i riksdagens andra kammare ofta hördt uttryck, skulle jag kalla det »cyniskt».

Hafva kommitterade verkligen på fullt och samvetsgrant allvar försökt att sätta sig in i den ställning, kristendomsämnet skulle få med blott en timme i veckan i andra ringen? Man kan få en allmän föreställning om saken, om man talar vid de lärare, hvilkas ämnen redan nu äro i detta afseende vanlottade. Jag vill nu ej tänka på filosofisk propedevtik, enär detta ämne hvarken kan eller bör blifva föremål för någon mera ingående kunskapstillägnelse på skolstadiet. Men låtom oss taga naturalhistorien på den

nuvarande B-linjen. När lektoratet i detta ämne sist var ledigt vid vårt läroverk, uppmanade jag en läroverksadjunkt, hvilken ansågs mycket skicklig och innehade full lektorskompetens, att söka befattningen. Han svarade: »Jag förblifver hellre där jag är. Här kan jag göra nytta. Jag vill ej undervisa i mitt ämne med en timme i veckan.» Vår nuvarande lektor i naturalhistoria har meddelat mig, att af de lektionstimmar, han egentligen har att räkna på i sjunde klassen, tredjedelen eller fjärdedelen pläga gå förlorade på grund af lof eller skrifning på lärorummet. Att gifva ett ämne en timme i veckan, det är att gifva ämnet dödsstöten.

Jag begriper nu mycket väl, att det är en stor skillnad emellan att under *ett* år vara förlamad i sin verksamhet, och att vara det under hela gymnasialtiden. Men för det första tål kristendomsämnet verkligen icke vid någon som helst kringskärning på någon enda punkt, om läraren skall kunna med någon utsikt till framgång fylla sin uppgift. För det andra skulle den föreslagna inskränkningen infalla så olägligt som möjligt, enär lärjungarnes mottaglighet i religiöst afseende på det i fråga varande stadiet i allmänhet är större än mot slutet af skoltiden. Och för det tredje skulle genom en dylik eftergift för andra ämnens kraf vägen vara banad för ytterligare eftergifter, hvilka i så fall nog icke skulle så länge låta vänta på sig. *En* undervisningstimme i veckan är och förblir en orimlighet och en kränkning af ämnets rätt inom skolan, och jag för min del skulle *hellre* offra *i hvar och en* af de tre lägsta klasserna en af de *tre* timmarna än en af de två uti *någon enda* af de efterföljande. Jag talar af erfarenhet; ty min undervisning omfattar skolans *alla* stadier.

Om jag försöker att tänka mig in i den situation i andra ringen, som skulle skapas enligt kommitterades förslag, så förefaller den mig rent af hopplös. I nuvarande 6: 2 brukar

jag t. ex. vanligen kunna räkna på 25 lektioner under höstterminen. Jag fördelar den nuvarande kursen så, att jag under läsårets förra termin läser slutet af medeltidens kyrkohistoria samt den *tyska* reformationens historia jemte Augburgska bekännelsen, hvilken jag flere år tagit mig friheten att till det väsentligaste någorlunda ordentligt genomgå i samband med talet om riksdagen i Augsburg. Med en lektion i veckan skulle under ett med två veckor förlängdt läsår lektionernas antal under hela året icke gärna kunna komma att öfverstiga 30. Sannolikt skulle ofta antalet blifva mindre, beroende på huru lof- och skrifningsdagar komme att infalla. Sålunda skulle på ett antal lektioner, helt obetydligt eller stundom måhända icke alls öfverstigande höstterminens under nuvarande ordning, läsas icke blott den hittills vanliga höstterminskursen, utan därjämte äfven åtskilligt mer af kyrkohistoria samt romarebrefvet. Huru skall detta låta sig göra? Skall den kyrkohistoriska kursen inskränkas till föga mer än data och fakta? Eller skall läxläsningen forceras så, att ämnet väcker leda? Eller skall Augsburgska bekännelsen blott hastigt och kursivt genomgås? Eller skall det sättet att läsa användas på romarebrefvet? Kommitterade *kunna* icke nöjaktigt besvara dessa frågor. Deras förslag vittnar i denna punkt om mindre grundlig erfarenhet på det undervisningens område, hvarom fråga är, och måste helt enkelt stämplas som ledande till *humbug*. Det går lätt att uppställa fordringar och bilda teorier. Men det fordras mer än lärdom, det fordras trägen och långvarig praktik för att klart och säkert bedöma utförbarheten af hvad man från teoretisk synpunkt vill föreslå.

Jag vet, att lärare finnas, hvilka behandla vårt ämne så, att det utan skada för undervisningen kunde till sin ställning försvagas eller till och med alldeles tagas bort. Men jag frågar: hafva i allmänhet våra teologie lektorer så skött

sin sak, att man har rättvis anledning att anse sig saklöst kunna börja att tränga undan deras ämne? Har verkligen det ämnet visat sig göra en mindre värdefull insats i skolbildningen?

Kommitterade själfva tyckas ju hafva blick för ämnets vikt och hafva teoretiskt icke ställt sig på deras sida, som vare sig af kristendomsfientlighet eller på grund af förment religiöst-pedagogiska skäl förneka kristendoms-*undervisningens* betydelse för skolans bildningsarbete. Kommitterade hafva sant och värdigt talat om den »*ojämnhet i ynglingens andliga lifsutveckling, som skulle uppstå, om han beträffande religionskunskap ej fördes utöfver det lägre stadiet, under det att de naturvetenskapliga ämnena öppnade för honom eller läto honom ana nya vidder. Går icke en på ynglingasinnet lika kraftigt verkande religionsundervisning vid sidan af den naturvetenskapliga, så kan ynglingen lätt, på ett kanske för hela hans framtida utveckling ödesdigert sätt, komma att antaga eller misstänka en oförsonlig motsats mellan religiös och naturvetenskaplig världsbetraktelse.*» Betraktelserna hade bort och kunnat utsträckas äfven till andra områden än det naturvetenskapliga. Det som sagts är emellertid fullt tillräckligt för att få anses som ett viktigt allmängiltigt uttalande i *principfrågan* angående religionsundervisningens betydelse för skolbildningsarbetet. Vi hälsa detta uttalande med uppriktigaste tacksamhet och äro glada öfver att få slå fast, och riktigt slå fast, att dessa ord verkligen uttalats af en skolkommitté. Det kan få sin betydelse för framtiden.

Jag måste således anse, att kommittéen var otrogen mot egna grundsatser, när den genom timmens borttagande i andra ringen öppnade på glänt porten till den väg, som *kan* leda till *undergräfvande* af ämnets ställning inom skolan, och som i alla händelser redan från de första steg, man vill

taga på densamma, utan möjlighet till gensägelse *måste* leda till ett väsentligt *försvagande* af denna ställning. Kommittéen har sålunda *handlat* i strid mot hvad den *talat*. Vi vilja i det allra längsta hoppas, att den myndighet, som har det slutliga afgörandet i sin hand, skall sörja för att kommitterades ofvan citerade sanna yttrande varder tillämpadt med följdriktighet genom att låta kristendomsämnets timantal vid våra läroverk förblifva fullständigt oantastadt.

II.

Vi öfvergå nu till granskning af kommitterades kursförslag.

Först angående kursförslaget för den nya s. k. realskolan. Kommitterades »*Grunder*» till kursplanen för kristendomsämnet på angifna stadium lämna, synes det mig, beträffande *bibelläsningen* och den *bibliska historien* knappast rum för någon väsentligare anmärkning. Särskildt hålla vi kommitterade räkning för, att de velat slå fast den riktiga men tyvärr alltför litet beaktade grundsatsen om den sammanhängande bibelläsningen i samband med den kateketiska undervisningen. »*De i katekesutvecklingen upptagna lösryckta citaten må kunna ses i sitt sammanhang*» — det uttalandet länder kommitterade till heder.

Har man skäl att vara nöjd med kommitterades allmänt uttalade principer för ofvan berörda delar af realskolans kristendomsundervisning, så har man däremot beklagligen föga skäl att känna sig tillfredsställd med deras kursplan, hvad fördelningen af *katekeskurserna* beträffar. I detta afseende hafva vi fått bevittna en gradvis fortgående försämring. 1878 års kursfördelning var god, den nuvarande är ytterst besynnerlig och dålig, ja så dålig, att den knappast *kan* i allo följas. Men ännu värre skulle det blifva,

om kommitterades nu föreliggande förslag blefve verklighet. Inträdesfordringarna enligt förslaget hafva vi intet att anmärka emot. Men sedan börja misstagen med första klassen. Här skulle läsas första hufvudstycket, afbrutet vid början af femte budet, och sedan följer i klasserna 2—4 den besynnerligaste brokiga blandning, ett, om möjligt, ännu orimligare mosaikverk än den nu gällande kursfördelningen. Det är svårt att spåra någon fast genomtänkt plan för klasserna 1—4, om den icke möjligen skulle ligga uti bemödandet att genom lagstadgande omöjliggöra *kvantitativt* öfverdrifvet katekesplugg i de lägsta klasserna. Om så är, så äro vi de första att erkänna principens riktighet. Men sättet för dess tillämpning är rent af vidunderligt. Kommitterade hafva ju själfva upptagit grundsatsen angående tvenne koncentriska kurser med *kvalitativt* samma innehåll. Femte kursens föreslagna kurs lämnar härpå bevis. Hvarför icke då återgå till den så enkla och naturliga fördelning af det kateketiska materialet, som ägde bestånd närmast före införandet af den nuvarande ordningen? I första klassen första hufvudstycket, i andra klassen andra hufvudstycket, i tredje klassen tredje, fjärde och femte hufvudstyckena, i fjärde klassen repetition af första och andra, i femte af de tre sista hufvudstyckena. Sådan var den gamla goda ordningen, till hvilken jag för min del ännu så långt som möjligt i sak ansluter mig, begagnande vissa sätt att rädda de lagliga formerna. Denna indelning är enkel, fast och naturlig, och ännu har jag hvarken hört eller läst någon enda *välgrundad* anmärkning emot densamma. Den innebär en tillämpning af den, som sagdt är, af kommitterade själfva erkända grundsatsen angående koncentriska kurser, ehuru den flyttar ned gränsen för den senare kursens inträde. Och genom denna anordning behöfver sannerligen icke gifvas handtag åt katekesplugget. Ty fullt klara och bindande föreskrifter kunna sundt reglera

läsningen. I första klassen borde det sålunda ej vara tillåtet att låta barnen läsa någonting utantill af »utvecklingen» mer än några viktigare bibelställen. Luthers lilla katekes kan här bilda ett fullt tillräckligt underlag för en fullständig och efter barnens fattning lämpad framställning af de tio budorden. Om vi en gång få en *god* katekesutveckling, så kan dess *innanläsning* under lektionerna kanske bidraga till att stärka och fördjupa intrycken. I andra klassen behöfver icke heller någon utanläsning af utvecklingen förekomma, om ej möjligen af ett eller annat särdeles viktigt stycke. Bibelspråk, lästa och uppfattade i sitt rätta sammanhang, må vara hufvudsaken. Dessutom kan på lämpligt sätt gifvas föreskrift om att på detta stadium förfara varsamt med den för barn så svåra tredje artikeln. Här kunde det rent af föreskrifvas att hålla sig blott och bart till Luthers förklaring i lilla katekesen. I tredje klassen kunde tredje och fjärde hufvudstyckena med fördel läsas, under det utvecklingen äfven här skulle spela samma roll som i de två föregående klasserna. Beträffande åter det för detta stadium svårfattliga femte hufvudstycket, kunde läraren, likasom vid tredje artikeln i andra klassen, hänvisas blott till den mindre katekesen.

Skulle så komma den högre kursen, repetitionen eller »katekisationen» eller hvad man ville kalla det. Om begagnandet af ordet »katekisation» i den nuvarande läsplanen skall hafva någon reell betydelse och icke blott vara en lek med ord, så bör väl därmed menas ungefär någonting sådant som föresväfvade kommitterade vid deras formulering af femte klassens kateketiska kurs, d. v. s. »att gifva ökad klarhet och tillämplighet för lifvet åt den framställning af den kristna tros- och sedeläran», som i föregående klasser gifvits. I fjärde klassen skulle sålunda, såsom förr, läsas första och andra hufvudstyckena, i femte de trenne sista. Och härvid

kunde utan fara »utvecklingen» lämnas till förståndigt användande af en upplyst lärare, så att utanläsningen aldrig komme att blifva obligatorisk.

Vi tro för vår del, att katekesläsningen skulle på detta sätt blifva så litet som möjligt betungande för barnen. Vi hålla också före, att fördelningen härigenom skulle blifva naturligare.

Och därtill ännu en sak. Jag kan naturligtvis icke bevisa det, men det har alltid förefallit mig, som i allmänhet och i genomsnitt företrädesvis tvenne klasser fordrade en särskildt öm och grannlaga hänsyn med afseende på val af materialet för kristendomsundervisningen, nämligen fjärde och öfre sjätte. Till den senare skall jag snart komma. Beträffande den fjärde, hvarom nu är fråga, så tror jag, att det skulle vara till verklig skada och förlust för pojkarne, om de icke vid den ålder, i hvilken åtminstone Stockholmarne här befinna sig, finge vara med om ett ingående och detaljeradt inskärpande af budorden. Lagen — det är just hvad den åldern särskildt behöfver och hvad den riktigt bra förstår sig på. Det förefaller mig (må det ej tolkas som förmätenhet att uttala detta) vittna om mindre fin känsla för den begynnande och gryende »slyngelålderns» verkliga och substantiella behof att bjuda den som kateketisk kurs — sakramentläran. Mig synes det rent af oförklarligt, huru pedagogiskt erfarna män kunnat vilja bryta sönder första hufvudstycket mellan första och andra klasserna — för att sedan icke låta det återkomma annat än som ingående beståndsdel af en hela katekesen omfattande kort repetitionskurs. Detta är och förblir för mig en olöslig gåta.

Om nu någon anmärker mot mitt ofvan angifna kursförslag, att det är för obestämdt hvad de trenne lägsta klasserna beträffar och därför värdelöst, när det är fråga om att afgifva lagförslag, så svarar jag, att jag för min del icke alls

skulle vara rädd för att för dessa klasser föreslå följande katekeskurser: I. Första hufvudstycket enligt Luthers lilla katekes. II. Andra hufvudstycket (företrädesvis första och andra artikeln) enligt Luthers lilla katekes. III. Tredje, fjärde och femte hufvudstyckena (företrädesvis tredje och fjärde) enligt Luthers lilla katekes. Allt med muntligt utvidgande förklaringar och tillämpningar af läraren samt under begagnande af den Heliga Skrift. Jag har således för min del ingen farhåga för att taga bort »utvecklingen» från de trenne lägsta klasserna. Men naturligtvis går det i så fall icke an att sätta för ämnet främmande lärare att undervisa.

En sak beträffande femte klassen måste förefalla en vanlig lärare ytterst besynnerlig. Man har aktat nödigt att särskildt i kursförslaget tala om en »öfversikt af kyrkoåret samt kort framställning af den svenska kyrkans gudstjänstordning». Jag tänkte annars, att det skulle säga sig själft, att hvarje kristendomslärare, som icke alldeles tappat hufvudet, skulle i hvarenda klass taga sig någon anledning att tala något om vår gudstjänst och söka väcka intresse för densamma. Jag har ock hittills lefvat i den naiva tron, att det icke skulle finnas en lärare i kristendom, som icke ansåge det som en särdeles viktig uppgift vid läsningen af tredje budet att gifva en någorlunda grundlig öfversikt af kyrkoåret samt en icke alltför »kort framställning af den svenska kyrkans gudstjänstordning». Att särskildt gifva föreskrift härom i kursplanen förefaller nästan öfverflödigt.

Beträffande de föreslagna kurserna för de fem lägsta klasserna i bibelläsning och biblisk historia har jag för min del ingenting att anmärka.

Mot kristendomskursen för den tillämnade sjätte realklassen (afslutningsklassen) torde ej heller något väsentligt klander behöfva riktas. Tydligtvis lämnar sättet att här afsluta kristendomsundervisningen rum för flere olika uppfatt-

ningar, allt eftersom man tänker sig arten och beskaffenheten af den bildning, denna påbyggnad på nederskolan bör afse att bibringa. Kommitterade synas oss emellertid sundt och praktiskt hafva här löst sin uppgift.

* * *

Vi gå så att granska gymnasiekurserna, och börja därvid med »Grunderna till kursplan».

Kommitterade sätta som mål för gymnasialundervisningen i vårt ämne: genom bibelläsning vunnen bekantskap med några af bibelns viktigaste böcker, kännedom om det hufvudsakliga af kyrkans historia samt om grunddragen i den kristna världsåskådningen.

Hvad kommitterade i »Grunder till kursplan» säga om kristendomsundervisningens uppgift på de högre skolstadierna, innehåller utan tvifvel i det väsentliga sanningar, som numera knappast torde af en duglig lärare vare sig i teorien eller i praktiken förnekas. »Det hufvudsakliga föremålet för religionsundervisningen å gymnasiet», säga kommitterade, »är kristendomen i dess historiska framträdande och utveckling. Men därjämte bör denna undervisning, därest den skall fylla den speciella uppgift, som det ifrågavarande skolstadiet ställer för densamma, upptaga till behandling de allmänna religiösa och sedliga frågor, hvilka i vår tid själfmant framträda redan för ynglingens sinne, och hvilkas utredning och besvarande ofta sysselsätter hans tankar med styrkan af ett intellektuellt behof». Sedan tillägges: »Bäst torde det, som åsyftas, kunna betecknas genom användandet af det af kommittéen valda utrycket: grunddragen af den kristna världsåskådningen.»

Därefter frågas efter medlen för att nå det uppställda målet. I första hand naturligtvis genom bibelläsning och kyrkohistoria. Därom äro alla, säga kommitterade, ense.

Men sedan följa resonnemang, hvilka äro i hög grad sväfvande och smaka bra mycket af abstrakt akademisk konstruktion. Kommitterade vilja i de två högsta »ringarna» hafva en kort öfversikt af kristendomens grundsanningar. Denna skall hafva till mål att framställa den kristna världsåskådningen, hvilken bör för lärjungarnes uppfattning växa fram under läsningen icke blott af kyrkohistorien och Augsburgska bekännelsen, men särskildt af romarebrefvet och Johannes' evangelium. Romarebrefvets läsning skall bilda en lämplig kombination med undervisningen i reformationshistorien och Augsburgska bekännelsen. Läsningen af Johannes' evangelium anses »passa väl tillsammans» med genomgåendet af den nyaste kyrkohistorien. »I de Johanneiska idéernas ljus bör lärjungen bättre kunna förstå betydelsen af den ifrågavarande perioden med de *stora filosofiska systemens framkomst** och deras ställning till kristendomen.»

När jag först läste igenom det nu refererade, kom jag osökt att erinra mig en teologisk censor, som en gång själf tog om hand examineringen i mogenhetsexamen. Det var ytterst intressant att höra på, när censorn gaf frågor, som gingo långt öfver de flesta lärjungars vanliga fattningsförmåga, själf besvarade frågorna eller gaf ett för de eftertänksamma alltför tydligt uppslag till deras besvarande, samt sedan afslutade sin egen spirituella framställning med ett vänligt erkännande till lärjungarne: »ja, det var förståndiga gossar!» — Det blef sedermera tillfälle att förvissa sig om, att de förståndiga gossarne icke mycket begripit af hvad examinatorn egentligen velat hafva fram, men likafullt hade de funnit alltsammans »väldigt trefligt».

Nu kan man hafva olika tankar om kristendomsundervisningens uppgift. Somliga sätta mest värde på att framkalla »stämning». Är man nöjd med det, då kan man ju

* Kursiveradt af förf.

följa kommitterades tankegång, som tyckes gå i ungefärligen samma riktning som den omtalade censorns. Man kan då inför lärjungarne tala om allt hvad man själf lärt och själf tänkt, icke förglömmandes »de stora filosofiska systemens framkomst och deras ställning till kristendomen». Och har läraren därvid det medryckande framställningssättets gåfva, så lider det intet tvifvel, att lärjungarne skola finna lektionerna »väldigt trefliga». Men tänk, om sedan en praktiskt anlagd censor skulle komma och fråga efter *verkliga*, med relativ självständighet sakligt tillägnade *kunskaper*, kanske skulle det då komma att visa sig, att det, man trott sig hafva lärt, ägde såpbubblans natur. Jag för min del sätter också värde på »stämningen», framför allt på *intresset*, ja, jag anser dess uppväckande som en *väsentlig* faktor vid bildningsarbetet, utan hvilken den blotta kunskapen är af underordnadt värde. Men jag är tillika alldeles viss därpå, att intresset måste väckas och näras genom det klart insedda värdet af klart fattade och viljan bestämmande sanningar. Ett intresse, som omfattar visserligen »intressanta», men i förhållande till den förefintliga intellektuella ståndpunkten dimmiga och osmältbara sanningar, kan icke blifva karaktärsbildande. Tvärtom. Det kan blifva farligt. Ty det kan befordra en humbugsartad utbildning af karaktären.

Därför skall det bestämdt yrkas på, *att på alla stadier undervisningen må anläggas efter en måttstock, motsvarande den vanliga genomsnittsutvecklingen hos de respektive stadiernas lärjungar.*

Och så en sak till. Kommitterade finna en svårighet vid besvarandet af frågan, huruvida för den öfversikt, ur hvilken såsom resultat skall framgå insikt i den kristna världsåskådningen, särskild läro- eller läsebok bör föreskrifvas eller icke. Efter åtskilligt argumenterande kommer kommittéen

till den uppfattningen, att det bör lämnas läraren frihet att använda eller icke använda särskild läro- eller läsebok.

Hvad skall man säga om sådant? Icke är det kommitterade obekant, att i vår religiöst upprörda och splittrade tid uppfattningarna om hvad som är verkligt kristlig världsåskådning äro högeligen skiftande. Hittills har den föreskrifna läroboken utgjort ett värn gent emot omogen subjektivistisk meddelelse af den kristna åskådningens innebörd. Skulle nu det värnet rifvas ned genom en tillåtelse af det slag, kommitterade önska?! Jag har från säkert håll hört uppgifvas, att teologie lektorer, hvilka personligen haft eller hafva en mot vår kyrkliga bekännelse stridande uppfattning af kristendomen, likväl af samvets- och hederskänsla funnit eller finna det tillbörligt att blott helt enkelt följa den föreskrifna läroboken. En dylik opersonlig undervisning måste naturligtvis blifva föga etisk i djupare bemärkelse. Men den gör dock mindre skada än en mot vår kyrkliga bekännelse, för att icke säga mot den kristna trons fundamentala sanningar stridande läroframställning. Man må icke med kommitterade invända, att i alla händelser, äfven om lärobok begagnas, undervisningen måste färgläggas af lärarens uppfattning. Ty för det första har verkligen, som sagdt, erfarenheten lyckligtvis hittills visat, att så ej i hvarje fall behöfver vara förhållandet. För det andra måste man väl i alla händelser, äfven om den omtalade erfarenheten ej skulle vinna full bekräftelse, likväl villigt medgifva, att *något* slags skydd måste i läroboken ligga gent emot en lössläppt subjektivism vid undervisningen. Vår ungdoms religionsundervisning är icke enligt svensk lag konfessionslös. En läroverksstadga har då ej heller rätt att genom tillstädjandet af obegränsad lärofrihet öppna portarne för en dylik undervisning. I detta såväl som i många andra fall torde det kunna visa sig, att i våra upplösnings- och godtyckligehets-

tider svensk lag och svensk rätt kunna påkallas som värn för det fäderneärfda i religionen, hvilket ännu icke af kärnan bland vårt folk blifvit i åskådningen och lifvet uppgifvet.

Vi vilja således som oafvislig fordran fastslå, *att läraren äfven på gymnasialstadiet skall, hädanefter som hittills, vara förpliktad att vid den dogmatiskt etiska undervisningen i hufvudsak följa af myndigheterna till användning föreskrifven lärobok.*

Efter hvad nu blifvit sagdt, kunna vi fatta oss kort beträffande själfva kursförslaget för gymnasiet. Mot fördelningen af den kyrkohistoriska kursen finnes intet att anmärka. Att dogmatikläsningen inskränkts till de tvenne öfversta ringarna synes oss alldeles i sin ordning. Mot kursförslaget i bibelläsning hafva vi intet annat att erinra, än att det synes oss alldeles onödigt att kringskära lärarens frihet genom att i andra, tredje och fjärde ringarne bestämdt *föreskrifva* läsningen af romarebrefvet och Johannes' evangelium. Att man i alla händelser torde vilja läsa romarebrefvet, lär väl vara sant. Men beträffande Johannes' evangelium kunna nog meningarna vara delade. Föreskriften om dess läsning är bara ett uttryck af kommittéens omtalade konstruktionslust på kristendomsundervisningens högre stadier. Hvad ginge förloradt, om läraren fritt finge välja bland de bibliska böckerna? Säkert ingenting.

Men vid andra ringen höfves det oss att ännu en gång stanna. Vi hafva stämplat krafvet att på en timme i veckan genomgå den här föreslagna kursen såsom nödvändigt ledande till en humbugsartad ytlighet vid undervisningen. Och hvar och en med grundlig erfarenhet skall häruti gifva oss rätt. Kursen är helt enkelt en omöjlighet med den föreslagna tiden. Härom hafva vi ofvan talat och vilja nu blott framhålla en redan flyktigt berörd synpunkt, från hvilken bort-

tagandet af en timme från detta stadium förefaller oss rent af som ett helgerån.

Jag har antydt den säregna prägel, jag för min del har känt hvila öfver 6: 2 (= andra ringen). Bevis kunna icke lämnas. Jag blott framställer till pröfning mina personliga intryck. För mig har knappast i någon klass undervisningen haft en sådan charme som i 6: 2. Lärjungarne äro ofta uti konfirmationsåldern, eller hafva de för ej länge sedan lämnat den bakom sig. Den egentliga barndomstiden är förbi, och ynglingakaraktären håller på att arbeta sig fram. Af slyngelaktigheten finnes mycket kvar, men den börjar adlas. Den barnsligt naiva trosförmågan är äfven oftast kvar, under det reflexionen öfver lifvets stora frågor börjar förberedelsevis väckas. Där är någonting att göra af, någonting, som man tycker sig kunna få fast tag uti. Kommer så härtill, att den rent kroppsliga utvecklingen vid dessa lärjungars vanligaste ålder kanske befinner sig uti sitt mest kritiska läge. Alltnog: här är en öfvergångstid. Åtminstone har jag känt det så under de många år jag både i skolan och i den enskilda förtroligare umgängelsen som konfirmationslärare haft tillfälle att göra iaktagelser och samla erfarenhet. På detta stadium har jag särskildt känt mig kunna göra något som religionslärare. När jag därför fick se kommitterades angrepp mot kristendomsundervisningen (ty det *är* ett *angrepp*) just på denna punkt, så skar det mig i hjärtat på ett sätt, som ej kan beskrifvas. Hade de kyrkans män, som suttit i kommittéen, lefvat sitt egentliga lif bland vår skolungdom och i egenskap af religionslärare aflyssnat hvarje ålder dess säregna andliga behof — jag tror, att de icke låtit de maktägande inom kommittéen taga bort den omtalade timmen utan att protestera så, att det hade hörts. Och därför lägger jag härmed en ödmjuk bön på deras hjärtan, som

hafva afgörandet i sina händer, att låta den omtalade timmen få blifva kvar.

Vi hafva fört vår granskning till slut. Hafva uttryck fällts, som bort vara annorlunda, så är jag den förste att beklaga det. Men harmen kan icke lätt kläda sig i lena former. Både sorg och harm hafva varit mina känslor vid läsningen af kommitterades förslag.

Jag vill till sist sammanfatta mina uttalanden sålunda:

1. *Kommitterades förslag till kateketisk kursfördelning för de fem lägsta klasserna skulle, om det antoges, afgjordt innebära en allvarsam försämring. Förslaget är uttryck för ett pedagogiskt missgrepp.*

2. *Att antaga kommitterades förslag om borttagande af en timme i andra ringen skulle verka rent af ödeläggande för undervisningen på detta stadium och därigenom också högst ofördelaktigt inverka på undervisningen å följande stadier. För öfrigt har intet olämpligare stadium än det ifrågavarande kunnat väljas för ett dylikt experiment.*

3. *Kommitterade hafva ej haft tillräckligt klar blick för att undervisningen aldrig får anläggas så, att den icke kan af lärjungar med vanlig begåfning relativt självständigt tillägnas.*

4. *Kommitterades förslag att lämna läraren frihet att använda eller icke använda lärobok vid meddelandet af de kristna trossanningarna skulle, om det lagfästes, öppna portarne för brokig subjektivism och lätt göra den svenska skolans religionsundervisning fullständigt konfessionslös.*

Jag kan för min del icke tro, att tiden ännu är sådan, att motståndet mot de idéer, jag i denna uppsats tagit mig dristigheten att bekämpa, skulle vara hopplöst. Må blott en hvar på sin plats göra sin plikt! Jag hoppas också med tillförsikt, att från deras sida, hvilkas ord angående kristendomsundervisningen måste hos högsta vederbörande väga

tyngst, en så kraftig och enstämmig gensaga måtte inläggas mot hvarje den minsta kringskärning af kristendomsämnet och mot försvagandet af dess konfessionella innebörd, att de, som i sista hand skola afgöra frågan, må känna sig äga goda grunder för att i ofvan antydda hänseenden afvika från kommitterades förslag till ordnandet af kristendomsundervisningen vid våra läroverk.

Th. Mazer.

Ett historiskt ögonblick.*

Så benämndes offentligt den stund, då Allmänna ev.-lutherska konferensen såsom internationell sammanträdde för första gången i Lund hösten 1901. Hvad man kallar ett historiskt ögonblick innebär i sanning något mycket stort. Det betecknar en tilldragelse med inflytande på världshistorien. Hade det ordet yttrats vid ett festligt tillfälle af mer enskild art eller af någon, som icke bure ansvar för sina ord, vore ju icke skäl att mycket fästa sig därvid. Men det uttalades af tvenne den svenska och den norska kyrkans främste män inför en högtidssamling å omkring 1,500 personer, till stor del med hög bildningsgrad och representativ ställning inom flere europeiska länder jämte Amerika.

Hvad åsyftade då denna internationella konferens, hvars inledning sålunda betecknats? Den förste talaren, Lunds biskop, angaf dess uppgift vara att »knyta de ev.-lutherska landskyrkorna fastare tillsamman i gemensam tro till trons befästande, i innerlig kärlek till gemensamt arbete och i frimodigt hopp om seger för det, som för den ev.-lutherska församlingen är det dyrbaraste af allt». Och detta vore just »att vara evangeliska, att hålla det evangelium vi fått, men

* Denna uppsats var afsedd för ett föregående häfte, men *Red.* har hittills saknat utrymme för dess införande.

ej detta allenast, utan äfven att gå framåt i evangelii tillägnelse och omsättande i lifvet». Härtill erfordrades mycken bön, mycket arbete och mycken strid.

Dessa grundtankar vunno vid mötet odeladt erkännande. Mötets i praktiskt afseende mest betydelsefulla moment utgjordes ock af den förhandling och det beslut, som anknöto sig till programmets sista fråga: *Hvad är att göra för att bättre än hittills förverkliga den evangelisk-lutherska kyrkans enhet?* Utom de inre andliga medlen, som i främsta rummet angåfvos, blef uppmärksamheten fäst på flere medel af yttre art. Bland dessa senare ingick äfven förslaget *att år 1902 en trängre konferens af Allmänna ev.-lutherska konferensens utskott och de ev.-lutherska lokalkonferensernas representanter måtte sammankallas till Leipzig för att fatta afgörande beslut i denna fråga.* I enlighet med detta förslag, som blef af konferensen tillika med de öfriga förslagen öfverlämnadt till *die Ausschüsse,* ägde sistlidne 24 september i sagda stad ett synnerligen viktigt sammanträde rum, i hvilket äfven jag deltog. Efter mogen pröfning, som redan föregående dagen begynt och som denna dag med ett kort afbrott vid middagstid varade från morgonen till inemot midnatt, antogos *Grundbestämningar,* af hvilka här nedan anföras de viktigaste.

Den Allmänna ev.-lutherska konferensen står på den ev.-lutherska kyrkans bekännelsers *grund*, i hvilken kyrka hon finner den bibliska frälsningssanningen utpräglad och i hvars bekännelser hon erkänner normen för sina förhandlingar såväl som för sitt arbete.

Konferensens *mål* är den gemensamma ev.-lutherska kyrkans stärkande i alla dess lemmar, ämbeten och verksamhetsgrenar, i synnerhet framställning och vård af evangelii bekännelsetrogna rena lära, de gemensamma kyrkliga intressenas främjande och värnande, den broderliga gemenskapens

öfning och understöd åt alla kyrkliga verk, företrädesvis den kristliga kärlekens.

Konferensens *arbetssätt* är den fria föreningens, men i enlighet med sin kyrkliga karaktär ansluter den sig efter förmåga till kyrkans ordnade verksamhet och hennes rätteligen kallade organ.

Denna Allmänna ev.-lutherska konferens *förgrenar sig* i a) den allmänna konferensen, b) den inskränktare konferensen, c) konferensstyrelsen samt d) sekretariatet.

Den *allmänna* ev.-lutherska konferensen omfattar såsom röstberättigade medlemmar alla lutheraner, som biträda konferensens grundbestämningar och åtaga sig en årlig medlemsafgift af minst 2 mark (1,80 kr.) eller på en gång betala minst 50 mark (45 kr.). Konferensen sammanträder i regeln hvart tredje år.

Den *inskränktare* konferensen består af a) delegerade från sådana ev.-lutherska teologiska fakulteter, som förklara sig beredda att i densamma inträda; b) delegerade från sådana ev.-lutherska landskyrkostyrelser, som önska att deltaga; c) delegerade från sådana inom ev.-lutherska landskyrkor förefintliga konferenser och föreningar, som enligt sina stadgar hvila på den ev.-lutherska bekännelsen; d) delegerade från kyrkliga ev.-lutherska anstalter för yttre och inre mission, för diakoni, för trosförvanters understöd o. d.; äfvensom e) om den ev.-lutherska kyrkan särskildt förtjänta personligheter, som inväljas medelst kooptation, och äga de koopterade medlemmarne rättighet att, om de för egen del äro hindrade, sända befullmäktigade ombud i sitt ställe. Om anordnande af förhållandet till de ev.-lutherska frikyrkliga synoderna såväl som till de lutherska föreningarna och konferenserna inom den evangeliska unionens kyrkoområde förbehålles denna inskränktare konferens att besluta. Den sam-

manträder åtminstone en gång om året och är öfver hufvud den beslutande myndigheten.

Konferensens *styrelse*, hvars medlemmar väljas af den inskränktare konferensen på 6 år, består af en förste ordförande med suppleant, en andre ordförande med suppleant, skattmästare och bisittare, hvilkas antal bestämmes af den inskränktare konferensen. Man har tänkt sig blott några få. Styrelsen står i spetsen för såväl den inskränktare som den allmänna konferensen, hvilkas sammankomster den har att bestämma och förbereda. Den företräder konferensen utåt, samlas efter behof och är berättigad att vid sina förhandlingar och beslut begagna sig af jämväl den skriftliga vägen, något som ju med hänsyn till medlemmarnes vidt skilda hemorter är oundgängligt. Ordföranden har att svara för konferensbeslutens verkställighet.

Vid *ordförandens* sida står ett *sekretariat*, som har expeditionen om hand. De svenskar, man eller kvinna, som känna sig uppfordrade att genom medlemskap stödja konferensen, kunna anmäla sig hos undertecknad, som med tacksamhet och glädje erbjuder sig att förmedla deras inträde och till skattmästaren öfversända medlemsafgifterna äfvensom tillfälliga bidrag för bestridande af oundgängliga utgifter. Detsamma har ock Red. af Kyrklig Tidskrift benäget åtagit sig att besörja, om någon anmäler sig där.

Men är nu detta ett tidsenligt företag, som kan antagas lända till verkligt gagn och icke snarare innebär allvarsam fara för det andliga lifvet i en tid sådan som vår, då det väl tyckes, som om vi långt mer behöfva betona och göra gällande alla kristnas enhet än den åtskillnad och egendomlighet, hvarpå ju den ev.-lutherska kyrkans särställning beror? Ja, skedde härigenom intrång på enheten mellan de kristna och kristendomens därmed i så nära sammanhang stående förmåga att bringa världen till att förstå, att Gud sändt

Herren Jesus för att lära oss känna Fadrens kärlek, så sannerligen jag skulle vilja vara med härom. Alltid förefaller mig kristlig trånghjärtenhet vara bevis på borneradt förstånd och bristande etisk genombildning. Men det kommer dock an på, hvad som verkligen gagnar eller skadar. Jag är förvissad, att likasom en jordisk fästning försvaras bäst genom värnande af bastioner, enceinte och t. o. m. ytterverk jämte centralpositionen, så ock länder det helt visst kristendomsförsvaret till fördel, att den fulla kristna sanningen, såsom den innehålles i de ev.-lutherska bekännelseskrifterna, bevaras oafkortad inom det kyrkosamfund, som fått sig anförtrodd »den goda delen, hvilken icke skall tagas ifrån henne». Hvart skulle det taga vägen för mänskligheten den dag, då en fulltonig evangelisk kristendom icke vidare ägde bestånd, då den viktiga åtskillnaden mellan lag och evangelium icke vidare någonstädes på jorden klart och bestämdt upprätthölles! Och betänkom å andra sidan, hvilken välsignelserik inverkan den sanna lutherdomen allt sedan sitt framträdande öfvat på allehanda omgifvande ensidigt legala kristendomsformer, på samma gång den åt förkrossade hjärtan erbjudit den enda rätt helande balsam, för arbetande och betungade själar gjort oket ljufligt och bördan lätt.

Just den närvarande tidens allvar fordrar blanka, skarpslipade vapen och därjämte alla liksinnade andars förbindelse till ömsesidigt stöd. Intet kan tänkas så ägnadt att motarbeta det katoliserande världsväsendet å ena sidan och ett allt samfundslif upplösande andligt partisinne å den andra, som en genom sammanslutning inåt och utåt stark ev.-luthersk kyrka. Det behöfves i Tyskland och Amerika, det behöfves äfven hos oss här uppe i Norden. Lätt är ingalunda att säga, på hvilket håll faran är störst: där, hvarest kyrkan får öfvervägande timliga mål att fylla, eller där, hvarest de kyrkliga tidsmålen lämnas helt å sido. Vi nordbor, som icke

tryckas af någon cesaropapistisk sträfvan att bruka kyrkan såsom medel för nationella ändamål, hafva i stället att dragas med en växande okyrklig lifsåskådning, som skjuter fosterländska och allmänt kulturella eller sociala intressen åt sidan såsom något, hvarmed en kristen bör så litet som möjligt, helst icke alls, sysselsätta sig. Detta åskådningssätt ligger lutherdomen med dess friska, fria, upplyftande syn på tingen så fjärran som möjligt. Omedelbarheten i gudsförhållandet för med sig en innerlig glädje och lust till att verka i det godas tjänst, som återspeglas i lifvets största såväl som mest alldagliga förhållanden.

En egendomlig skickelse gjorde, att samma dag, som *die evangelisch-lutherische Gesamtkirche* sålunda konstituerades, fördes till grafven stoftet af den man, som mer än någon annan verkat för dess förberedande i och genom den Allmänna lutherska konferensen i Tyskland. Det var den äfven i Sverige välbekante Leipzigerprofessorn doktor Luthardt, grundaren af Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, som nu bestämdes skola i vidgad form blifva »das Einheitsband der internationalen ev.-lutherischen Kirche». Denna kyrkas här församlade representanter deltogo mangrant i den högtidliga likbegängelsen. Vid båren talade i Paulinerkirche först pastorn doktor Hölscher, som därvid särskildt hembar konferensens tack för trogen vakt. Så framträdde professorn doktor Kirn och talade såsom dekan i teologiska fakultetens namn. Därpå öfverbragte professor D. Zahn en kort hälsning från Erlangen, där Luthardt erhållit sin teologiska utbildning och börjat sin akademiska bana. Nu följde de talrika lärjungarnes tack i ett varmt anförande af den unge, jag tror e. o. professorn Dr. Kunze. Till sist på anmodan några ord af mig, som enligt den ofvan nämnda platstidningen lydde så:

Aus fernem Norden kommend, aber aus naher Bluts- und Glaubensgemeinschaft bitte ich darum, von den pietätsvollen Gefühlen, von der Trauer der Liebe, von der Ehrfurcht und Dankbarkeit, die dieser selige Heimgang auch dort in weiten Kreisen hervorrufen musste, ein schlichtes Zeugniss hier abzulegen.

Nicht nur von Theologen und Geistlichen der schwedischen Kirche ist Luthardt's Name wie kaum ein anderer seit mehreren Jahrzehnten als der des überall anerkannten Bannerträgers des bekenntnisstreuen Lutherthums verehrt und geliebt gewesen, sondern zugleich unter den allgemein gebildeten, religiös-ethisch interessirten Leuten beiderlei Geschlechtes hat Luthardt als Vertheidiger des wahren Christenthums im ganzen Lande einen überaus segensreichen Einfluss geübt. Dazu kommt, dass verhältnissmässig nicht wenige Schweden, auch der jetzt Redende, tiefe Eindrücke von seiner innig christlichen Persönlichkeit empfangen haben. Und so thue ich einem herzlichen Bedürfniss, sowie einem einfachen Pflichtgefühl Genüge, wenn ich im Namen des evangelisch-lutherischen Schwedens diese anspruchslose Blume als Zeichen des liebenden Dankes am Sarge niederlege. Der beste Dank wird doch stets für jedermann der bleiben, sein herrliches Lebenswerk durch Gottes Gnade nach Kräften zu vollführen. Gott sei Ehre für alles Gute, das wir für Zeit und Ewigkeit durch den Entschlafenen überkommen haben! Gesegnet sei sein Andenken nun und immerdar!

Omedelbart härefter beledsagade vi den kära stofthyddan till dess sista hvilorum på »gudsåkern», där förbemälte pastor Hölscher förrättade jordfästningen och sång med hornmusik utfördes. Ett vackert tyskt bruk bemärkte jag, i det att de åtföljande damerna, innan de nedkastade medhafda blommor i grafven, beströdde dem med en nypa mull till sinnebildligt tecken af det en gång ur mullen spirande

lifvet. Ja, hvila i frid, du ädle banbrytare af det stora enhetsverk, som tjugonde århundradets lutherska kristna af dig tagit i arf! Någon starkare makt gifs säkerligen icke att möta tidens nöd i alla dess mångskiftande gestalter än en *enig* evangelisk-luthersk menighet. Hvilken aktningsbjudande företeelse af äkta kristligt mod och sinne skulle *det* icke blifva, till skräck för dem, som vilja genom att splittra själfva härska, och till inbördes stöd och hjälp för de i hjärtedjupet ev.-lutherskt sinnade, som Gud ske lof ännu finnas icke så få både i gamla Sverige och annorstädes, men som behöfva väl hvarandra för att hålla stånd mot alla påtryckningar till kristendomens förytligande både åt höger och vänster.

Gez. von Schéele.

Till minnet af Christoph Ernst Luthardt.

I.

På den tid under senare hälften af förra århundradet, då professorerna Delitzsch, Kahnis och Luthardt stodo på höjden af sitt anseende, hade äfven den fakultet de tillhörde en af sina glansperioder. Andra teologiska fakulteter af högt anseende inom Tyskland hade gjort den ena svårersättliga eller tills vidare oersättliga förlusten efter den andra i fråga om ovanligt framstående lärarekrafter och starkt utpräglade imponerande karaktärer. Så t. ex. hade fakulteten i Erlangen mist *von Hofmann* och *Thomasius,* Tübingen *Beck* och *Palmer*, Berlin *Nitzsch* och *Twesten*, Halle *Tholuck* och *Julius Müller*, Marburg *Vilmar,* Heidelberg *Richard Rothe.* Men den teologiska fakulteten i Leipzig blef det förunnadt att få se sina mest betydande lärare efter dessa förluster ännu någon tid stå kvar på sin post och verka med oförsvagade krafter. Rastlöst verksam intill sista dagen af sin lefnad var den hjärtefromme och hjärtegode, människovännen

och blomstervännen, den på sitt område förundransvärdt lärde Franz Delitzsch. Kahnis och Luthardt däremot fingo se de onda dagarne komma och de år nalkas, om hvilka de måste säga: de behaga mig icke: de dagar och år, då de endast voro ruiner af hvad de förr varit. Den senare måste därtill genomgå den pröfningen att under sin sista tid täras af smärtsamma kroppsliga plågor. Ungefär 10 år yngre än Kahnis och Delitzsch öfverlefde han ock båda dessa sina ämbetsbröder, hvilka stått trofast stödjande vid hans sida under hela den tid de tillhörde samma universitet.

Christoph Ernst Luthardt var född i Maroldsweisach i Unterfranken den 22 mars 1823. Min fader, säger han, var tulltjänsteman, och har från en ringa början måst arbeta sig upp till en högre ställning. Hans föräldrars ekonomiska villkor medgåfvo endast, att han fick besöka en bättre borgarskola. Men den sträfsamhet, som synes hafva varit utmärkande för hans släkt, fanns äfven hos honom, och äfven hos sina söner har han sökt framkalla andlig sträfsamhet. »Man kan icke lära för mycket», var alltid hans ord — »man vet icke hvartill man kan behöfva det.» På gymnasiet fingo hans söner läsa grekiska och latinska klassiker och hos en bokbindare öfva sig i handaslöjder. Om sin moder säger Luthardt, att hon var den arbetsammaste kvinna man kunde finna. »Det är förvånansvärdt, hur mycket hon har åstadkommit. Tidigt på morgonen, då hon icke behöfde något ljus, hade hon stickstrumpan i handen — det antal strumpor hon stickat är otroligt —; om aftonen, då vi vid talgljus sysselsatte oss med vårt skolarbete, satt hon vid sin spinnrock; denna bild af den flitigt spinnande modern är för mig oförgätlig.» Lust till arbete, sinne för punktlig ordning, vördnad för det heliga, för kyrklig ordning och sed väcktes hos Luthardt i hans barndom, dels i hans föräldrahem, dels hos hans morföräldrar. De senare voro bosatta

i Schweinfurt vid Main; där bodde någon tid äfven hans föräldrar, och i Schweinfurt ansåg sig Luthardt hafva sitt egentliga barndomshem; det var hans barndoms *paradis*. — Hans morfader, Krackhardt, önskade i ungdomen få ägna sig åt studier och ville blifva teolog, men hans förmyndare tillät det ickc, emedan hans ringa arf därigenom helt och hållet skulle taga slut, och han borde i stället grunda en egen affär. Han blef då kopparslagare; men ännu under sina senare år sörjde han stundom däröfver att han icke fått studera. »I honom hade den talrikt tillväxande skaran af barnbarn sin glädje och sin hjärtevän, och gossarne sitt ideal.»

De första 8 åren af sitt lif tillbragte Luthardt nästan uteslutande på landet, och han betraktar detta såsom en lycka för sig. Som barn var han svag och klen; men lifvet på landet och den skarpa luften där han vistades hade gjort honom frisk och kraftig. Äfven i öfrigt, säger han, hade han denna vistelse på landet att tacka för mycket. »Vistelsen i den friska luften, rörelsens frihet, åskådandet af naturlifvet, vinterns nöjen på den lilla kälken, sommarens lekar och nöjen, ögats öfvande för verkligheter, förhållandenas enkelhet o. s. v., det är fördelar och förmåner af oersättligt värde.» — År 1834 flyttade hans föräldrar till Nürnberg, vid hvars gymnasium han samma år blef intagen och där han vistades, till dess han aflagt studentexamen 1841. Outplånliga intryck säger han sig hafva af denna stad, hvilken han betraktar såsom den mest karaktäristiska och intressanta stad, som finnes. Till gymnasiet därstädes förklarar han sig stå i outplånlig tacksamhetsskuld, framför allt till dess rektor Karl Ludvig Roth och de båda lärarne Nägelsbach och Thomasius. »Lätt skall man icke åter finna ett sådant tretal af lärare tillsammans som dessa. Oförgängliga spår måste de kvarlämna i själen. Nägelsbachs eld var tändande, och hans nit dref oaflåtligen framåt; Thomasii innerliga fromhet och milda värme trängde in i hjär-

tats innersta; Roths stränga, afmätta sätt och punktliga noggrannhet lärde man först senare förstå och uppskatta i hela deras betydelse.»

Hösten 1841 öfvergick Luthardt till universitetet i Erlangen. På allt sätt sökte Nägelsbach förmå honom att ägna sig åt filologi och lärarekallet. Men »hans ungdoms dröm och hans hjärtas önskan hade varit att bli präst». Länge var han tveksam i valet, men teologien drog honom allt mer och mer till sig. »I allmänhet», säger han, »hvilade vid denna tid trots all ungdomens glädtighet ett moln af svärmod öfver min ande och själ. Denna stämning beledsagar väl gärna ungdomstiden, i hvilken ett nytt utvecklingsstadium af det inre lifvet vill arbeta sig fram ur det tidigare. Hård och sträng mot mig själf var jag det äfven mot andra; full af förakt för allt lågt och lumpet intog jag delvis en bestämdt afböjande ställning till mina jämnåriga; sträckande mig mot högre ideal och likväl långt ifrån att vara i harmoni med mig själf och på det klara med den egna naturens öfvermakt har jag i mitt inre understundom haft svåra tider att genomgå. Luther råder unge män att söka sällskap och varnar dem för ensamhet. Jag måste bekänna det såsom en välsignelse, att jag kunde ansluta mig till en krets, hvilken ju längre desto mer gjorde mig i mitt inre friare och gladare och genom det mångfaldiga arbete jag ägnade åt densamma drog mig från falsk sysselsättning med mig själf och gjorde mig förtrogen med den praktiska behandlingen af människor och saker.» I Erlangen slöt sig Luthardt till Uttenruthia, den första af alla s. k. kristliga studentföreningar vid de tyska universiteten, och han kände sig tacksam för hvad densamma hade att gifva honom. I familjer kom han föga, och annat umgänge undvek han. Den tid han ägnade åt föreningen och hennes angelägenheter var ej förlorad. »Hvad som undandrogs studierna kom människan och karaktärsbild-

ningen och sedlig utveckling till godo. Men äfven befordrandet af det teologiska vetandet blef icke utan vinst. Ty mångfaldiga vetenskapliga debatter fördes inom föreningen; det var ett självständigt teologiskt lif, som här utvecklade sig; och genom mångfaldiga element från andra områden af det vetenskapliga och andliga lifvet öfverhufvud vann det större rikedom. Men kristendomens problem i världen öfverhufvud: att riktigt bestämma och ordna det naturligas förhållande till det kristliga, var i smått vår uppgift äfven inom denna krets. Och sålunda hafva dessa år haft sin betydelse äfven för lifvets totaluppgift.» — Sina studentår tillbragte Luthardt dels vid Erlangens, dels vid Berlins universitet. Till det förra hade Hofmann 1845 återvändt från Rostock, dit han tre år tidigare blifvit kallad. I Erlangen började han nu utöfva den genomgripande verksamhet, från hvilken man väl, enligt Luthardts mening, kan räkna ett nytt utvecklingsstadium af den nyare teologien efter Schleiermacher. Att Hofmann bland alla de universitetslärare, med hvilka Luthardt såsom student och yngre vetenskapsman kom i personlig beröring, varit den, som utöfvat det största inflytandet på hans vetenskapliga utveckling, skulle man väl utan svårighet kunna finna, äfven om han själf icke hade uttalat sig i den riktningen. Detta inflytande visar sig såväl på det exegetiska som det dogmatiska och etiska området; det visar sig i metod, systematisering och uppfattning. Men blott osjälfständigt reproducerande är dock Luthardt ingalunda i förhållande till Hofmann. Och själfständigheten framträder tydligen med åren. Men i fråga om den höga uppskattningen af Hofmanns storhet visar sig ingen väsentlig förändring hafva inträdt. Så sent som 1892 säger han, att Hofmann enligt hans omdöme är efter Schleiermacher den mest betydande vetenskaplige teologen i fråga om hans teologiska totalsystems rikedom och framför allt

hans skriftteologi med hennes uppfattning och betonande af det frälsningshistoriska framåtskridandet. »Hofmann», säger han, »var ett af de skarpsinnigaste hufvud, som den nyare tidens teologi har att uppvisa. — Af alla skriftteologer i vårt århundrade» — det 19:de årh. — »är han enligt mitt förmenande obetingadt den störste. Hvad han som sådan åstadkommit för kyrkan är af förblifvande värde. Och hans inflytande sträckte sig vida utöfver skriftteologien i inskränktare mening och var äfven för den systematiska teologien af mycken betydelse. Gent emot den gamla dogmatikens ensidiga logik har han bragt nödvändigheten af skriftens historiska uppfattning och användning för dogmatiken till erkännande och därmed grundat en ny period utöfver Schleiermacher.»

Bland andra universitetslärare i Erlangen, af hvilkas vetenskapliga ledning Luthardt begagnade sig, måste i första rummet *Thomasius* nämnas; och vidare *Harless*, hvilken utöfvade ett betydande inflytande på ungdomen; vidare filosofen *Emil August von Schaden*, »hvilken såsom sin uppgift satt ett världsåskådningens omfattande system, som skulle bli en allsidig apologi för kristendomen; denna tanke uppfyllde helt och hållet hans själ; han var den eld, som glödde hos honom dag och natt, och det höga mål, för hvilket han med öfversvallande hänförelse kämpade»; »i lekamligt och psykiskt hänseende skön, en Apollogestalt, en rikt begåfvad ande och en harmonisk själ, var och förblef han städse en yngling af renaste adel och sträfvan, glad och fördomsfri såsom ett barn och innerligt from, om också icke sträng i de kyrkliga formerna, flödande af kvickhet och humor och likväl städse uppfylld af de högsta tankar, hvilka sjödo hos honom och kämpade efter uttryckets rätta form». Slutligen må nämnas Karl von Raumer, hos hvilken »estetik och fast kyrklig tro i förening med stort sedligt allvar hade slutit ett skönt förbund och utöfvade i förening med hvarandra en motsvarande verkan på ungdomliga sinnen».

Det år Luthardt tillbragte i Berlin var naturligtvis af stor betydelse för honom, men dock ej hufvudsakligen genom det, som teologiska fakulteten hade att bjuda honom. Neanders föreläsningar gjorde icke större intryck på honom. »Den innerlighet och hängifvenhet för saken, hvilken uppenbarade sig i hela hans vördnadsbjudande personlighet, förfelade icke sin verkan. Äfven det sätt, hvarpå han i mångfalden af individuella historiska företeelser framställde den ena kristliga sanningens och det inre lifvets strålbrytning, var väl ägnadt att göra intryck på ett ungdomligt sinne. Men han var för mig i allt för litet skarp och bestämd, och hans dogmatiska ståndpunkt, där den trädde i dagen, var allt för sväfvande för att kunna tillfredsställa mig.» — »Helt annorlunda grep mig Rankes lefvande historiska framställning, när han, sittande i katedern, med det ena benet lagdt öfver det andra, i lefvande rörelse uppvisade de tankar och strömningar, som bestämde och behärskade tingens gång, och drog furstar och folk liksom inför historiens domstol.» — Luthardts bekantskap med den estetiska litteraturen hade dittills varit tämligen bristfällig, men under sin vistelse i Berlin fyllde han många luckor i detta afseende. Särskildt var det romantikerna som han läste med intresse. »Det synes mig», skrifver han, »som om romantikerna med orätt hos vår ungdom allt för mycket råkat i glömska eller missaktning. Bör ungdom icke svärma, äfven i poesiens förtrollande lustgårdar?» — Af de bildningsmedel Berlin hade att erbjuda i bildande konst och musik begagnade han sig och hade ett öppet sinne för dem. På teatern var Sofokles' Antigone med Mendelsohns musik det första, som han strax efter sin ankomst till Berlin såg. Nästan som gripen af en religiös stämning lämnade han teatern. Snart därefter såg han Goethes Iphigenie, och detta skådespel gjorde på honom ett sådant intryck, att det ännu efter nära 50 år var lefvande

för honom. Iphigenie förblef därefter för honom nästan den käraste af Goethes dikter, hvilken han aldrig blef trött på att läsa i sitt hem. — Hans teologiska privatstudium koncentrerade sig på Schleiermacher. Visserligen hade han ej något sinne för dennes lugna, kalla dialektiks fina spindelväf. Men *det* gagnet ansåg sig dock Luthardt hafva haft af detta studium, att hans ande icke blott fick genomgå en dialektikens skola utan äfven blef mera varsam och sansad och mera kritisk gent emot den kyrkliga traditionen. Schleiermachers dogmatik syntes honom emellertid för litet fullhaltig och alltför sväfvande, för att han skulle kunna göra henne till sin. Den tanken tvingade sig dock på honom, att allt dogmatiskt innehåll måste göra sig gällande såsom ett moment i det egna inre lifvet och att det icke får hvila blott på yttre beslut och kyrklig auktoritet. »Det är alltid någonting upplyftande att känna sig mera förtrogen med en sådan ande. Och det var icke blott den kritiska anden, hvars inverkan jag erfor, utan äfven mystikens ande, som från honom kom mig till mötes och rent af försatte mig i en mystisk stämning. Schleiermachers homilier öfver Johannes' evangelium har jag läst med verklig uppbyggelse.»

Till Berlin hade Luthardt kommit bland annat för att höra Schellings föreläsningar. Dennes första inledande föreläsning öfver frågan, hvarför man öfverhufvud filosoferar. och öfver tillvarons gåta, elektriserade honom. Denna entusiasm varade någon tid. Men då Schelling öfvergick till potensläran, blef Luthardt en smula »andtruten vid denna bergbestigning». Men impulser hade han dock i hvarje fall fått. Efter sin återkomst till Erlangen slöt han sig närmare till von Schaden och hörde dennes föreläsningar öfver historiens och kristendomens filosofi.

Hösten 1844 företog Luthardt en längre vandring genom Schwaben och besökte under densamma många intres-

santa personligheter, bland dem Blumhardt i Möttlingen, och fick därmed tillfälle att på närmaste håll lära känna den märkvärdiga religiösa rörelse, som nyligen hade uppstått i Blumhardts församling, och bilda sig en föreställning om de förunderliga företeelser, hvilka stodo i sammanhang med denna väckelse. Besöket i Württemberg hade, säger han, skärpt blicken för det kristliga församlingslifvet. Och sinnet därför vidgade sig till sinne för det kristliga folklifvet öfverhufvud.

Under det sista året Luthardt såsom student vistades i Erlangen besökte han ofta i Nürnberg några vänner, äldre kandidater, hvilka där hade plats såsom informatorer. En af dem var en gemytlig och älskvärd entusiast, påverkad af von Schaden, mottaglig för allt godt och upplagd för praktisk verksamhet. Med denne diskuterade Luthardt, såsom han säger, ofta till sent in på natten »bei Bier oder Wein», skämtsamt och allvarligt, allehanda saker och uppgjorde framtidsplaner till det kristliga folklifvets lyftande. Ett evangeliskt förbund borde bildas till bekämpande af rationalismen och romanismen och verka genom flygskrifter och resepredikningar m. m. Redan uppgjordes utkast till statuterna därför. En kyrkopolitisk tidning ställdes i utsikt, hvilken borde inträda i den närvarande tidens strid. Sedan Luthardt i Nürnberg fått kännedom om Amalia Sievekings och Wicherns verksamhet i Hamburg, sökte han väcka intresse därför bland studenter, och därtill slöto sig allehanda planer för bedrifvande af inre mission, ja, äfven för grundandet af ett slags evangeliska kloster. »Det var drömmar. Men den inbrytande tiden för bildandet af föreningar i kyrkans tjänst uppenbarade sig sålunda i ungdomliga hufvuden och sinnen. Sådana fantasier äro framtidsfrön. Men det skulle icke stanna blott vid fantasier.» — I Nürnberg visade sig vid den tiden de första sträfvandena att bilda friförsamlingar. En f. d. teo-

log, d:r Ghillany, utgaf en broschyr under rubriken: Römisch oder deutsch?, i hvilken han angrep ortodoxien i Bayern, såsom någonting romerskt och kräfde en frisinnad protestantism, obunden af bekännelse. Kristendomens väsen framställdes där såsom liktydigt med den allmänna människokärleken. Denna skrift föranledde Luthardt att för första gången framträda såsom författare. Vid påsktiden 1845 offentliggjorde han ett svar på densamma. Redan då framträdde hos Luthardt detta för honom sedermera så utmärkande drag: mod och beslutsamhet att träda i breschen för en angripen sak, som *bör* försvaras. — För att helt och hållet ägna sig åt studiet på sin kandidatexamen tillbragte Luthardt några månader i sitt föräldrahem. Han säger sig där för första gången ha känt det egendomliga behaget af ett oafbrutet och sammanhängande studium. — Ganska litet i harmoni med mig själf, yttrar han, gick jag till examen. Synd och nåd — det hade blifvit inre vissheter för mig och med dem till utgångspunkt äfven det väsentliga i den kyrkliga läran. Men om kristendomens historiska sida hade jag ännu icke kommit till samma visshet. Synd och nåd äro sedliga sanningar, om hvilka hvar och en i sitt inre kan blifva viss; och den uppriktige kan ej undandraga sig att erkänna dem. Men kunna vi likaledes blifva vissa om historiska fakta? Ty i den religiösa trons spörsmål är det dock ej blott fråga om historisk, utan om sedlig visshet, på hvilken man kan lefva och dö. — Det nya testamentets historiska fakta hade för mig aldrig varit tvifvelaktiga. Kritiken hade på detta område aldrig gjort något särskildt intryck på mig. Jag hade öfvertygat mig därom, att för mycket nyckfullhet och godtycke härskar i densamma. Att i smått uppsöka enskilda motsägelser o. d. betraktade jag alltid såsom torftigt. — Om jag i det stora och hela var på det klara med saken, hvad bekymrade mig då de mindre ste-

narne på vägen? Kan man icke röja allesammans ur vägen, så låter man dem ligga och går förbi dem; vägen spärra de ju icke. — Alltså, kan historien bli en sedlig visshet? Och om det icke är fallet, kan hon då vara nödvändig för frälsningen? Kan något af Gud fordras såsom nödvändigt för frälsningen, hvilket är så mycket utsatt för missförstånd och förenadt med sådana svårigheter? — Det var Lessing, som hos Luthardt framkallat dessa frågor och tvifvel, men Lessing skulle nu också hjälpa till att lösa och undanröja dem. Åt dennes skrifter ägnade Luthardt nu ett mera ingående studium, och Lessing blef för honom en kristendomens apologet. *Lessing ein Apologet des Christenthums* var ämnet för det latinska tal, med hvilket Luthardt inledde sin disputation för teologie licentiatgraden. Samtidigt med nämnda studium hade läsningen af *Johannes von Müllers* skrifter visat honom kristendomen i sammanhang med universalhistorien, men den Hofmannska skriftteologien själfva den heliga historiens inre sammanhang. »Men den sista afgörelsen ligger djupare. Ty om den heliga historiens medelpunkt är Jesu Kristi människoblifvande och död, men just dessa fakta, i hvilka Gud själf i sin Son har inträdt i historien och sänkt sig ned i vårt djupaste djup, äro osannolika — måste vi då icke själfva först bli mera ödmjuka för att förstå denna Guds ödmjukhet och i henne se den härlighet, som är honom mest värdig.» Luthardt finner en bekräftelse af denna uppfattning i apostlens ord 1 Kor. 1 : 21—25, »hvilket, likasom det är det första, så äfven måste förbli det sista i hvarje kristens lif.» — För hans ställning till frågan om betydelsen af de historiska fakta för kristendomen och om den religiösa vissheten få vi senare anledning att redögöra.

(Forts.)

Genmäle.

Af intresse för frågan om en rätt uppfattning af den judiska sabbaten och den kristna söndagen och med anledning af den recension af mina »betraktelser» i ämnet, som förekommer i femte häftet af Kyrklig Tidskrift år 1892, anhåller jag att få belysa och motivera mina yttranden där, för så vidt deras riktighet blifvit i recensionen ifrågasatt eller bestridd. Att jag för mitt svaromål tager i anspråk större utrymme i Tidskriften, än jag skulle önskat, hoppas jag redaktionen ursäktar af det skäl, att den recenserade skriften ej finnes att tillgå i bokhandeln, hvadan Tidskriftens läsare ej äro i tillfälle att af densamma bilda sig ett omdöme i de frågor, angående hvilka meningsskiljaktighet mellan rec. och mig yppats.

Rec. drager i tvifvel, huruvida verkligen den kristna kyrkan, »där hon uppbygger sig på evangelisk grund», är enig om att icke vilja erkänna, det krafvet på söndagsfirandet skulle grunda sig på något gudomligt bud. Jag har till stöd för denna mening anfört så mycket af Luther och den lutherska kyrkans bekännelse i förevarande fall, att något ytterligare bevis, hvad denna kyrka beträffar, ej lär finnas af nöden. Det måste då vara från den reformerta kyrkan rec. hämtar stöd för sitt tvifvel på hållbarheten af mitt påstående. Jag har dock för min mening kunnat åberopa Calvin, och då de förnämsta reformerta bekännelseskrifterna utgifvits under hans inflytande, har jag, äfven utan att närmare känna dem, vågat förutsätta, att jag åtminstone icke har dem emot mig. Af de öfriga vill jag till stöd för mitt påstående anföra Heidelbergerkatekesen, kanske den vidsträcktast utbredda af dem alla, hvilken i sin förklaring öfver det 3:e (4:e) budet i hufvudsak ansluter sig till samma uppfattning som den Luther uttalat i sin förklaring öfver detta bud, äfvensom Confessio Scotica, den skotska kyrkans äldsta bekännelse, som återgifver budet med de orden: »verbum ejus audire, ei fidem dare, sanctis ejus sacramentis communicare». Då emellertid ingen af de reformerta bekännelseskrifterna är gällande i hela den reformerta kyrkan och jag icke känner dem alla, äger jag inför rec:s tvifvel icke rätt att bestrida, det någon af dem möjligen söker intvinga söndagsfirandet såsom anbefalldt i det tredje budet. Och den stund jag blir upplyst om, att så verkligen förhåller sig, skall jag gärna medgifva, att en afprutning bör ske på det uttryck jag begagnat. Jag hoppas emellertid, att den ej skall behöfva blifva alltför stor. Att enskilda personer förfäktat en motsatt åsikt, har ju icke varit mig obekant eller af mig förtegats. Men när jag talat om kyrkans uppfattning, har jag naturligtvis hållit mig till, hvad hon uttalat och nedlagt i sina bekännelseskrifter.

Rec. säger vidare, att jag genom att söka ådagalägga, att endast den väsentliga kärnan i det tredje budet är det för alla tider förbindande, och att denna vore att finna i förpliktelserna för människan att arbeta i Gud och hvila i honom, låter det tredje budet i sin egendomlighet bortfalla ur dekalogen, emedan det med en sådan tolkning h. o. h. ginge upp i det första budet, som är uttryck för den »fundamentala gudsställningen, det personliga gudsförhållandet», och vi finge endast nio bud. Ja, vore det så, då vore detta visserligen ett »ur kateketisk synpunkt betänkligt faktum». Och ännu mer: det vore ur biblisk synpunkt förkastligt (2 Mos. 34: 28; 5 Mos. 4: 13). Men så illa är det väl ändå icke. Hvar och en erkänner väl, att då kärleken till Gud är det fundamentala, på hvilket hela lagen hänger, alla de följande buden äro i det första budet innefattade, hvarför ock Luther i sin förklaring öfver hvart och ett af dem börjar med att upprepa det första. Från denna synpunkt kan man med Jesu lärosätt till förebild säga, att budens antal är hvarken nio eller tio, utan två (Matt. 22: 40) Men för oss, som äro så långt ifrån att vara något helt, och för hvilka de olika plikterna så ofta falla i sär, emedan »fullkomlighetens band» ej är starkt nog att hålla dem tillsamman, ter sig saken annorlunda. Vi behöfva få skrifvet under ögonen, huru vårt förhållande under de olika sfärerna af vår pliktuppfyllelse skall af kärleken bestämmas. Nog är det klart, t. ex. att om jag af hela mitt hjärta fruktar och älskar Gud och sätter en barnslig tillit till honom, detta icke kan äga rum, utan att jag umgås med honom. Men hvem vill därför säga, att det andra budet i sin egendomlighet är upphäfdt genom det första? Så förhåller det sig ock enligt min åsikt med det tredje budets förhållande till det första. Hvilken kristen, som, af erfarenhet vet, huru både arbetet och hvilan hafva sina egendomliga frestelser och faror för hans inre lif, vill på allvar påstå, att icke ett bud, som bjuder honom både att arbeta och hvila i Gud, träffar en ömtålig punkt hos honom och framkallar både syndabekännelse och bön? Läto icke också tessalonikerna, enligt hvad Pauli bref till dem visa, af sin kärlek till Herren, och då de ville bevara åt sig hjärtats hvila i Gud, hänföra sig till att åsidosätta sina jordiska plikter? Och drogs ej å andra sidan Marta under utöfvandet af ett arbete, som dock kärleken till Herren ålade henne, »hit och dit» i sitt sinne, företeende allt annat än bilden af en människa, som arbetar i Gud? Ja, är det icke en så alldaglig företeelse i vår värld, att arbetet och hvilan i Gud skarpt söndras från hvarandra och förläggas till olika tider och rum, att många ord ej behöfvas för att ådagalägga, att det tredje budet, uppfattadt såsom en lag både för arbetet och hvilan — ty om bådadera talar det (2 Mos. 20: 8—11) — kan synas vara affattadt just för att lära oss människor att äfven i dessa stycken icke åtskilja hvad Gud har förenat.

Rec. finner vidare en motsägelse mellan min framställning af sabbatsbudet såsom *till sin ordalydelse* endast gammaltestamentligt och hvad jag sedan talat om behofvet af en regelmässigt återkommande hvilodag såsom af Gud själf hos människan nedlagdt. Däruti, säger rec., ligger ett allmänmänskligt *bud*. Jag erkänner villigt förefintligheten af den oklarhet i framställningen, som rec. här anmärker, men en motsägelse kan jag icke lika villigt medgifva. Jag har visserligen (p. 4 och 5) talat om ett af Gud hos människan nedlagdt behof af en regelbundet återkommande hvilodag, och däraf hämtat stöd för den förmodan, att hon redan i paradiset firat en sådan, men jag har på samma gång sagt, att människan i frihet och efter eget val leddes af Gud till att efter den föresyn, som han gifvit henne, afskilja en dag *i hvarje vecka* åt helig hvila. Jag har också i annat sammanhang (pag. 74) framställt detta behof af en hvilodag i veckan såsom beroende af en egendomlig »naturlag», hvilken människan har välsignelse af att lyda. Men därmed har jag också antydt, att jag icke — såsom rec. väl måste göra? — vågar stämpla hvarje afvikelse från denna lag såsom *osedlighet*, lika litet som jag vågar så beteckna en människas handlingssätt, hvilken — under förutsättning af icke-osedliga motiv — till arbetet använder några timmar, som Gud ursprungligen ämnat och gifvit henne till sömn. Rec. ogillar min uppfattning, att budet: *på den sjunde dagen skall du intet arbete göra etc.* till sin ordalydelse gäller endast Israel. Men huru mycken konsekvens ådagalägger han, när han vill visa, att det är förbindande äfven för oss? Det är alldeles likgiltigt, menar han, om hvilan förlägges till den sjunde dagen eller någon annan dag — »hvad skulle det betyda för Gud»! — endast den återkommer hvar sjunde dag. Och vidare: människan skall icke heller taga förbudet att arbeta alltför noggrant, utan endast undvika »oafbrutet» arbete. Men är det försvarligt att så handla med ett Guds bud, hvars bokstafliga lydelse man påstår vara för sig förbindande? Hvarför skulle icke rec. då hellre kunna biträda min mening, att budet till sin ordalydelse gäller endast Israel, och blifva min bundsförvant i försöket att uppvisa den hållbara grunden för den kristna kyrkans praxis att fullständigt dispensera sig från bokstafven i det tredje budet? Vid ett bud, hvars ordalydelse man fasthåller såsom förbindande för sig själf och andra, frågar man sannerligen icke: hvad betyder det för Gud, om jag utbyter en dag, som Gud uttryckligen namngifvit såsom hvilodag, och på hvilken han på grunder och skäl, som icke äga den ringaste tillämpning på någon annan dag, befallt mig att intet arbete göra, mot en annan dag? eller om jag af allt, som han förbjudit mig att göra, gör (möjligen med en och annan inskränkning) hvad seden på hvarje ort tillåter, eller hvad som betingas af nödfall (liksom om nöden berättigade att bryta

mot Guds bud!)? Det låter visst säga sig från min synpunkt, att det är likgiltigt, om hvilodagen enligt vårt talesätt är den sjunde eller den första i veckan. Men huru man med rec:s uppfattning af det tredje budet kan resonnera så, begriper jag icke, då ju, såsom hvar och en vet, Gud uttryckligt motiverar sitt bud om hvilodagen för Israel, icke med skäl »hämtade ur almanackan», utan med det faktum, som står öfver all vår spetsfundighet, att *han på den dagen hvilade af allt sitt verk.* Då Gud uttryckligt talar om *dies septimus* och ingen annan, med hvad rätt finner man då budets kärna i talet om en *dies septimus* för att sedan på den sålunda lagda grunden bygga budets hela innehåll? Och huru vill man med en sådan uppfattning försvara firandet af sådana kristna högtider, som infalla mellan hvar sjunde dag? Man måste medgifva, att kyrkan, när hon infört deras firande, har tillvällat sig makt öfver själfva Guds bud, och detta, såsom det tyckes, icke ens efter någon allmängiltig grund, utan alldeles godtyckligt, olika icke blott inom olika kyrkosamfund, utan inom samma samfund i olika länder. Angående betydelsen af Pauli ord i Kol. 2: 16 om obundenhet af dagar, månader och högtider, hvilka ord enligt rec:s mening här hafva sin tillämpning, ber jag få erinra om, att sådant låter säga sig, endast om och i den mån vi inrubricera det tredje budet bland de ceremoniella stadgarna i Israel. Däremot ligger det en motsägelse i att å ena sidan vilja fasthålla budets bokstafliga giltighet och å andra sidan åberopa sig på Paulus för att vindicera åt sig frihet från bokstafven. Paulus sammanställer på det anförda stället budet om den gammaltestamentliga sabbaten med spislagarna på det sätt, att han räknar det förra lika väl som de senare till de förgängliga skuggbilderna, som fått sin uppfyllelse i Kristus. Detta måste väl vara något annat och mera än att, såsom rec. synes vilja, låta aposteln säga: budet om att afskilja hvar sjunde dag(?) till hvila står kvar(?) såsom ett sedebud, men den kristna kyrkans åtgärd att i budet insätta söndagen i stället för lördagen och ändra förbudet mot allt arbete till ett förbud mot oafbrutet arbete finner här sitt berättigande. Och fåfängt skall man dock leta efter ett enda ord vare sig hos Paulus eller någon af de öfriga apostlarne om de kristnas förbindelse till sabbatsbudet, vare sig i dess gammaltestamentliga form eller *i dess kärna, sådan denna af rec. uppfattas.* Upprepade gånger och på det eftertryckligaste förbjuda de afguderi, gudsförsmädelse, förakt för föräldrar, mord, äktenskapsbrott, stöld, falskt vittnesbörd, ond begärelse, girighet, afund, oförnöjsamhet. Men icke synd mot sabbatsbudet. I detta stycke yrka de tvärtom på frihet för samvetena. De uppmana och uppfordra till aktning för den bestämda ordningen, umgänget med bröderna, den gemensamma bönen och uppbyggelsen, för hvilka en för församlingen gemensam tid

är fastställd. Men såsom grund till dessa förmaningar åberopa de sig hvarken på sabbatsbudet eller på något söndagsbud. Och denna deras åskådning står, såsom var att vänta, i den fullkomligaste öfverensstämmelse med hvad Gud säger om det gamla förbundet med dess lag i stenar och det nya med lagen inskrifven i människors hjärtan. I den sistnämnda finnes nämligen icke heller något söndagsbud i egentlig mening, men så mycket mera om ett rätt umgående med Guds ord och våra samfundsplikter såsom lemmar i Kristi kropp.

Det var, så vidt jag vet, först på Karl den stores tid och under hans efterträdare som läran om sabbatsbudets öfverflyttande från den sjunde dagen i veckan till den första gjorde sig gällande och blef en kyrklig dogm.

Rec. fruktar, att min sålunda uttalade uppfattning utmynnar i antinomistisk ensidighet. Ja, att evangelium kan missbrukas, är en gammal erfarenhet i världen. Men huru många och bittra erfarenheter Paulus ock fick göra däraf, sökte han icke hjälp däremot genom att binda samvetena vid lagen. Och om farorna för antinomism äro stora, så få vi icke glömma, att det finns icke mindre faror å andra sidan. Jag erinrar om Gal. 4: 11, där Paulus uttalar den farhågan, att han kan befinnas hafva arbetat fåfängt på galaterna därför, att de på grund af lagens föreskrift började iakttaga, göra skillnad emellan dagar, månader och år. Och för mig står det som en afgjord sak, att söndagen, genom hvilken den kristna kyrkan bekänner sig till den uppståndne Herren såsom sin Gud och frälsare, har precis samma auktoritet som den, med hvilken kyrkan står i världen såsom en »Herrens stiftelse, och att så visst dödsrikets portar icke skola blifva henne öfvermäktiga, skall hon alltjämt fortfara att fira Herrens dag». Med söndagens firande uppfyller hon ett behof, som såsom sådant är henne medfödt. Själf har hon därvid icke åtlydt någon yttre auktoritet eller föreskrift, och hon har lika litet behöft en sådan, som hon behöft någon för sin existens såsom det nya förbundets församling. På denna grund kan jag i rätt evangelisk mening »upprätthålla söndagens vacklande auktoritet» hos dem, som i nytestamentlig anda känna sig mer eller mindre förpliktade till Jesus Kristus såsom sin Herre och genom tron på hans uppståndelse i gemenskap med hans församling bekänna sig till honom. Hvad åter beträffar dem, som äro *alldeles främmande* för detta samhörighetsband med Kristus och hans kropp, kan jag icke inse, att jag genom att förvandla sabbatsbudet till ett söndagsbud hos dem vinner något annat än att de antingen — och detta är det vanligaste — h. o. h. sätta sig däröfver och trampa det under fötterna, hvilket då ock på deras ståndpunkt icke litet bidrager till öfverträdelse äfven af »det lagens verk, som är skrifvet i deras hjärtan», och därigenom till för-

slöande af all samvetskänsla, eller också att de genom att bokstafsmässigt iakttaga budet intvingas i lagiskt väsen, som är hinderligt för deras frigörelse i sanningen. Och hvad en samvetsgrann kristen beträffar, inser jag icke, huru man med inskärpande hos honom af ett söndagsbud i sabbatens ställe skall — så vidt man åtminstone icke konsekvent vill förbjuda allt hvad arbete heter på söndagen — undgå att inveckla honom i en kasuistik, som beröfvar honom all möjlighet att komma till visshet i fråga om hvad som är rätt och orätt på den dagen, att göra ett ständigt vacklande och famlande till kristlig lefnadsregel och omgifva honom på alla vägar och vid hvarje steg af »samvetssnaror», såsom Augustana säger.

Min här uttalade uppfattning af den judiska sabbaten och den kristna söndagen beröres icke, så vidt jag förstår, af Pauli ord i Tim. 1: 8 o. följ. Aposteln talar där om judiska lärare, som sökte förplikta de troende till den gammaltestamentliga lagen i stället för till Kristus, och säger bl. a., att »lagen är god, om man brukar honom på ett laglikmätigt sätt», d. v. s. enligt dess egen natur. Och därtill hör väl å ena sidan, att den »als äussere Norm» skall utgöra ett värn mot upproriskheten och uppdaga synden, men ock å andra sidan, att den har endast skuggan af det tillkommande goda. Detta jämte det, som aposteln i sammanhang därmed sedermera uttalade, är anvisningar, som Timoteus såsom lärare *vid sin undervisning* borde iakttaga för att icke falla i samma villfarelse, som de judiska νομοδιδάσκαλοι. Rec. har själf antydt, att min ståndpunkt i frågan bildar en alltför skarp motsats till den, som af dem intogs, för att jag rättvisligen skulle kunna likställas med dem. I min uppfattning af det tredje budet finnes också intet, som strider mot ett »laglikmätigt» bruk af den gammaltestamentliga lagen i predikan och den kristliga undervisningen. Men därifrån har jag utgått, och det måste jag betona, att om lagen sålunda skall brukas enligt dess egen natur och icke amalgameras med evangelium, så kan den icke användas för att tvinga det nya förbundets folk in i judiskt ceremoniväsen. Det är sant, att budets bokstaf är det kärl, i hvilket Anden bjudes oss; och det har inom kyrkan med rätta stämplats såsom villfarelse att tro sig kunna tillägna sig budets innehåll utan förmedling af det, hvari detsamma är inneslutet. Men det är en villfarelse, som icke är mindre, att i stället för att gifva oss det andeuppfyllda innehållet vilja förmå oss att upptaga i oss själfva kärlet, låt vara i små bitar. Så visst Gud är πνεῦμα, är också hans lag πνευματικός (Rom. 7: 14), och såsom sådan befaller den icke något, som den helige Ande icke verkar i deras hjärtan, hos hvilka han tagit sin boning. Och i hans verk ingår att upphäfva men icke att befästa de skrankor mellan olika dagar och

rum, inom hvilka Guds tillbedjan var inskränkt i det gamla förbundet, *som dock i Kristus »återvänder»*. (Joh. 4: 23, 24). Därför råder det en fullkomlig enhet och öfverensstämmelse mellan lagens yttre fordringar och Andens inre verkningar, och därför kan också lagens ordalydelse träda tillbaka för andemeningen, utan att buden därmed upphäfvas. Här såsom annars, gäller den gamla regeln: qui bene distinguit, bene docet. Mina s. k. betraktelser, som utgifvits utan några andra anspråk än att få tjäna till utgångspunkt för tankeutbytet vid Vexiö stifts prästmöte detta år, må gärna lämnas ur räkningen och förtjäna knappt ett ytterligare omnämnande i Kyrklig Tidskrift. Men om jag i hufvudsak riktigt återgifvit Luthers uppfattning af sabbatsbudet och i söndagsfrågan — och den återkommer ju i väsentliga drag i våra bekännelseskrifter — och om denna, såsom jag påstått, är en integrerande del af Luthers uppfattning af både lagen och evangelium, hvilken icke kan utmönstras, utan att hela den lutherska lärobyggnaden vacklar, vore jag rec. synnerligt tacksam, om han ännu en gång ville ägna frågan sin uppmärksamhet och därvid upplysa, huru jag såsom luthersk präst, med aposteln Paulus och våra bekännelseskrifter till vägledare, skall annorlunda än som skett tänka och lära om den judiska sabbaten och den kristna söndagen. Och många flere skulle säkert blifva tacksamma därför.

J. A. I. Sundelin.

Ehuru doktor Sundelins genmäle genom sin vidlyftighet (större t. o. m. än den recension, som framkallat det) redan väl mycket tagit tidskriftens knappa utrymme i anspråk, anser jag mig dock med några ord böra gå hans önskan till mötes att än en gång upptaga frågan å bane. Jag skall försöka göra dem så få som möjligt.

Jag hade i min recension bifogat ett frågetecken vid ordet »enhällig» i följande sats: »den kristna kyrkans *enhälliga* åsikt är, för så vidt hon uppbygger sig på evangelisk grund, att krafvet på det kristna söndagsfirandet *icke grundar sig på något gudomligt bud, hvarken gammaltestamentligt eller nytestamenligt»** (naturligtvis närmast med tanken på den skotska och den engelsk-episkopala kyrkan). Att jag ej vidare ingick på saken, berodde därpå, att jag

* Kursiveringen af undertecknad.

antog en lapsus calami här föreligga. Af genmälet finner jag emellertid, att jag i detta mitt antagande misstagit mig och att förf. verkligen vill stå för detta sitt uttalande.

Vidare upprepar förf. sitt försök att bevisa, att man ur dekalogen kan utstryka ordet *sabbatsdag* och ändå få ihop *tio* koordinerade budord. För korthetens skull må det tillåtas mig att såsom svar härpå blott hänvisa till hvilken som helst icke alltför antikverad bibelkommentar.

Hvad åter vidkommer tankegången, att å ena sidan Gud själf »hos människan nedlagt behofvet» af den regelmässigt återkommande hvilodagen, och å den andra numera upphäft de budord, som värna just denna hans egen vilja och ordning, har jag redan i min recension så vidlyftigt motiverat, hvarför jag anser den oklar och ohållbar, att jag icke har något väsentligt att i denna punkt tillägga.

Till sist ännu ett ord om den gamla stridsfrågan: är eller är icke *lördagen såsom sådan* ett *väsentligt* drag af tredje budet?

Först dock en bestämd reservation emot det sätt, förf. här citerar mina ord. Enligt förf:s genmäle skulle jag nämligen hafva sagt, att »människan skall icke taga förbudet att arbeta alltför noggrant, utan endast undvika 'oafbrutet' arbete». Troligen syftar förf. med dessa sina ord på följande uttalande i min recension: »Å ena sidan det tredje budets direkt *lagiska* karaktär, för så vidt det vill äfven utifrån värna *en gudomlig ordning*, den ordningen nämligen, *att ingen äger rätt af sina underhafvande kräfva oafbrutet arbete utöfver sex dagar.*» Men är verkligen möjligt, att minsta uppriktiga tvifvel kan därom råda, att min mening med dessa mina ord, i det sammanhang, i hvilket de förekomma, varit denna: ingen har rätt att af sina underhafvande kräfva *oafbrutet* arbete; utan skall hvar sjunde dag enligt gudomlig ordning och lag detta deras arbete afbrytas? Alltså *raka motsatsen* till det påstående, förf. till min stora förvåning vill påbörda mig!

Hvad slutligen denna fråga *sakligt* vidkommer, och särskildt förf:s strängt lagiska fasthållande vid »*dies septimus*» såsom tredje budets sine qua non, skulle vi mycket lätt här

kunna blifva ense, om blott kgl. svenska vetenskapsakademien kunde öfvertalas att för framtiden i sina almanackor börja veckan med *måndagen* i stället för *söndagen* (för att nu icke tala om, att hvad inom ena hemisfären är lördag mer eller mindre inom den andra är söndag).

Endast om dessa fyra punkter har jag i min recension uttalat mig. Jag anser mig därför sakna anledning att ingå på genmälets öfriga innehåll.

Ej af klanderlust har jag intagit en oppositionell ställning till doktor Sundelins ståndpunkt i denna fråga. Jag har därtill föranledts af en bestämd öfvertygelse, att den är obiblisk och innebär betänkliga konsekvenser.

O. Q.

Granskningar och anmälningar.

KÖBERLE, JUSTUS, Lic., Privatdozent der Theologie, *Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im alten Testament.* Erlangen und Leipzig, 1901 (A. Deichert-sche Verlag).

Lika litet som de gammaltestamentliga författarne kunde föreställa sig, att Guds frihet att höra bön inskränktes af naturens lagar, lika främmande var för dem den hedniska uppfattningen af bönen såsom ett gudomen tvingande trollmedel. Fastmer hade bönhörelsen i sig något naturligt ehuru sedligt betingadt. Egendomligt för Israels religiösa energi är, att det vid bönen så ofta betonade de historiska momenten och motiverade sin tro på bönhörelse med Guds handlingssätt i förgångna tider. Man slöt däraf med rätta till Jahves fortfarande makt och villighet att hjälpa. Uttåget ur Egypten, tilldragelserna vid Sinai, införandet i Kanaan äro de viktigaste dylika historiska händelser.

Beträffande bönens innehåll rådde af gammalt i Israel den öfvertygelsen, att storheten af hvad man bad Gud om ingalunda innebar något hinder för bönhörelse. Löftena, hvilka ofta bifogades till bönen, voro att betrakta såsom högtidliga

självförpliktelser till tacksamhet i gärning efter erhållen bönhörelse. Märklig är den sedliga rättskänslans styrka, som visade sig däruti, att den enda bön, hvilken ansågs tillförsäkrad obetingad bönhörelse, var den orättvist eller obarmhärtigt förtrycktes emot förtryckaren, t. ex. Ex. 22: 22—27: »Om han måste ropa till mig, skall jag höra; ty jag är barmhärtig». I Salomos bön 1 Kon. 3: 5 f. framträder den ur etisk synpunkt viktiga åskådningen, att bönhörelsen varder så mycket rikare och vissare, ju mer den ligger inom området af den från Herren själf anvisade kallelsen. Där bönhörelsen uteblef, slöt man till någon för handen varande skuld, t. ex. 1 Sam. 14: 37 o. f. Tecknet till hel förkastelse fann man däruti, att Gud ej längre gaf den bedjande något svar, t. ex. 1 Sam. 28: 6, jfr 2 Sam. 22: 42.

Värd att beaktas är den förtroendeställning, som intogs af Abraham, Samuel, David, men framför allt af Moses i fråga om bön och bönhörelse; Ex. 33: 12, 16—17.

Under profettiden och i samband med folkets affall skärptes genom profeterna de etiska villkoren för bönhörelsen. Det framställdes fordran på allvarlig bot och på sanning och redlighet i offren och gudstjänsten inför Herren och förhållandet till nästan. Jesaia, Amos, Mika visade klart, att utan sådant vore ingen bönhörelse att vänta. Hosea och med honom de äldre profeterna äro förvissade om, att Jahves kärlek till Israel skall till sist öfvervinna dess otrohet. För Jeremias var den isolering, i hvilken han råkade genom sin kamp mot det allmänna folkmedvetandet, af stor betydelse för karaktären af hans böneumgänge med Gud. Denne känslige »tårarnes profet» är anmärkningsvärd äfven för den klarhet, med hvilken han i hvarje särskildt fall är medveten om huruvida hans bön skall blifva hörd eller icke. Han vet, att Jahve är Israels Gud och att det nämnts efter hans namn, att Jahve af gammalt varit Israels tillflykt och hjälpare i nöden. Men han vet äfven, att folket ej mer har någon rätt att åberopa sig på förbundet med fäderna, att dess förtröstan på templet, arken, offren, fastorna och bönerna var fåfäng genom dess olydnad och affall. Sig själf och andra till tröst framhåller han dock starkt värdet af trosförtröstan.

»Du skall icke falla för svärd, utan få behålla ditt lif såsom ett byte, därför att du har förtröstat på mig, säger Herren» (Jerem. 39: 18).

Hos Deutero-Jesaia — tröstebokens författare — återkommer detta ännu tydligare jämte allt, som är ägnadt att individualisera och inskärpa de olika sedliga betingelserna för bönhörelsen, hvarjämte Guds stora frälsningsgärningar alltifrån skapelsen i sin omedelbara betydelse för det religiösa lifvet åberopas och sammanställas med de messianska framtidsförhoppningarna och det förbidade fridsriket såsom kraftiga motiv för det gudfruktiga folkets bönhörelse.

I tiden efter exilen vann bönen en ännu högre betydelse. Psalmerna i psaltaren, som då samlades och förökades för tempeltjänsten och med ifver bådos, visa, hur man å ena sidan sökte fasthålla profeternas tankar i deras renhet, men å andra sidan oförmärkt råkade tillbaka i samma villfarelser, som af dem bekämpades. Grunden för allt böneumgänge är därvid vissheten, att Israel är Jahves folk, Neh. 1: 10; Dan. 9: 19. Guds eget intresse kräfver, att han måste hjälpa sitt folk. Blott därigenom skyddade han sitt namn mot fienderna, som icke ville erkänna, att han var den han var. Det nya var här, att den af nöden anfäktade tron ängsligt höll fast vid att betrakta det, man bad om, såsom Guds sak. Men härur uppkom efter hand samma trotsiga självförtroende, samma inbillade självrättfärdighet, som Jeremias en gång förgäfves bekämpat. Man betraktade Jahves sak och Juda sak såsom alldeles identiska och fann det obegripligt, att Herren ej ville hjälpa, då man dock så troget tjänat honom (Ps. 44: 18 f.). Visserligen fanns därjämte icke sällan bereddvilligt erkännande af egen och fädernas skuld, t. ex. Dan. 9: 8; Neh. 1: 6; 9: 16; Esra 9: 6. Såsom motiv framhålles nu egen och andras erfarenhet af bönhörelse i andra fall. Men efter hand, i den män som ytligheten i uppfattningen af de gudomliga krafven tilltog, begynte man öfvergå till mer subjektiva och individualistiska motiv för bönhörelse, såsom åberopande af sakens rätt, af egen fromhet och renhet, af det förtroende, som yttrade sig i bedjandet självt, samt ändtligen af särskild förtjänst om Guds sak, såsom detta sista något störande gång

på gång återkommer i Nehemias böner t. ex. Neh. 5: 19; 13: 14, 22, 31, hvarmed ett förarbete sker på det sedermera framträdande, rena pockandet på egen förtjänst. Det dröjde dock ännu länge nog, innan man kom därhän att betrakta bönen såsom en förtjänstfull, åt Gud hemburen gärd och lämnade å sido de sedliga villkoren för bönhörelse, om än flere linjer märkas, genom hvilkas följande dylikt urartande kan för oss vinna sin förklaring. —

Och härmed hafva vi i korthet refererat hufvudinnehållet i ofvannämnda intressanta teologiska arbete, hvilket i förening med en del andra arbeten af teologiska fakulteten i Erlangen utgafs förlidet år till firande af den bayerske regenten Luitpolds åttioårsdag. Förf., som anser, att den gammaltestamentliga vetenskapen börjat i vår tid falla utom ramen af de teologiska disciplinerna, har härmed velat fästa uppmärksamheten på en förblifvande, af kristendomen öfvertagen vinst af den gammaltestamentliga historien. I *bönen* från det gamla testamentet framträder nämligen icke allenast den israelitiska religionen höjd öfver alla andra af de gamla religionerna, utan äfven en storartad och enhetlig etisk uppfattning af Gud och världen. Ett studium af bönerna där och de motiv för bönhörelse, som anföras, hafva naturligtvis stor betydelse för den kristna bönen, hvilken däri har sin rot och hvars närmare utveckling är oss känd af nya testamentet och den kristna kyrkans och de olika kristna bekännelsernas historia. *E. H.*

HJELT, ARTHUR, Dr. phil., Cand. theol., *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht.* IV + 166 s. Leipzig, Deichert, 1903. Mark 6:00.

Tatians Diatessaron är ej den syriska kyrkans första evangeliekanon, ty redan före dennas framträdande voro samtliga evangelierna öfversatta till syriska. Först öfversattes Matteusevangeliet af en måhända i Palestina född, med judiska seder ganska förtrogen judekristen. Såvida menigheten i Edessa, för hvilken denna öfversättning närmast var afsedd, existerade redan omkring år 150, har man rätt antaga, att

den ifrågavarande Matteus-öfversättningen uppstod redan i 1:sta hälften af 2:dra årh.

Äfven de öfriga evangelierna hafva hvar sin öfversättare, hvilka arbetat på något olika tider, men de hade alla afslutat sina arbeten, innan Tatian författade sin Diatessaron, eller m. a. o. innan Tatian år 172—73 återvände från Rom till sitt syriska hemland.

På grundvalen af de nu omnämnda evangelieöfversättningarna »samlade, blandade och författade» Tatian sin evangeliebok. Men därvid har han icke upptagit de syriska evangeliernas text oförändrad utan underkastat densamma en kritisk revision. Naturligtvis hade han under sitt långa uppehåll i Rom blifvit förtrogen med evangelierna i deras grekiska gestalt, och han medförde otvifvelaktigt därifrån ett exemplar af de grekiska evangelierna. Med tillhjälp af denna västerländska text »förbättrade» han den fria gammalsyriska öfversättningen och tillät sig därvid många djärfva textändringar för att tillfredsställa sin teologiska smak. Någon gång använde han sig af utomkanoniska textelement, men detta skedde blott undantagsvis, och i regel begagnades inga andra källor än de fyra kanoniska evangelierna.

Tatian författade sin Diatessaron på den tid, då den lilla menigheten i Edessa höll på att utbilda sig till syrisk nationalkyrka, och den unga nationalkyrkan tyckes ända från början hafva antagit Diatessaron såsom liturgisk evangeliebok, något som gaf anledning till den föreställningen, att den var de syriske kristnes äldsta evangelium. Men ehuru Diatessaron till en början var den enda liturgiska evangelieboken, har den helt säkert aldrig förmått helt uttränga de gamla evangelieöfversättningarna. Detta bevisas genom de båda ännu i 4:de årh. gjorda afskrifterna af den gammalsyriska evangelieöfversättningen — Syrus Sinaiticus och Syrus Curetonianus — hvilka beteckna olika stadier i den syriska evangelieöfversättningens utvecklingshistoria. Syr. Sin. är i allmänhet ett troget uttryck för den gammalsyriska öfversättningen i 2:dra årh., under det däremot Syr. Cur. upptagit en mängd af Diatessarons egendomligheter. Syr. Cur. visar de gamla evangelieöfversättningarnas utseende under det 3:dje årh.

Jämte talrika textblandningar har den en mängd af Tatians allra besynnerligaste och mest godtyckliga textegendomligheter utan att såsom korrektiv använda den grekiska texten. Resultatet af textutvecklingen i 4:de årh. föreligger återigen i Peschito — den syriska kyrkans Vulgata. I hufvudsak återgifver den de gammalsyriska öfversättningarna från 2:dra årh., och den har med tillhjälp af den grekiska grundtexten i regel aflägsnat de från Tatian stammande utväxterna i Syr. Cur. Man kan alltså säga, att de åtskilda evangeliernas texthistoria i viss mån afspeglar sig i förhållandet mellan Diatessaron och Syr. Sin., Syr. Cur., Syr. Pesch.: Syr. Sin. representerar de gammalsyriska evangelieöfversättningarna från 2:dra årh. före Diatessarons uppkomst; Syr. Cur. de åtskilda evangelierna under 3:dje årh., under inflytandet af den då allena härskande Diatessaron; Syr. Pesch. de åtskilda evangelierna under 4:de årh., då man i förbund med den grekiska grundtexten upptagit kampen mot Diatessaron.

När Diatessaron i början af 5:te årh. afskaffades såsom liturgisk evangeliebok i den edessenska kyrkan och ersattes af Peschito, förlorade den sin betydelse i texthistorien. Visserligen fann den en tillflyktsort i den nestorianska kyrkan, men den måste vid sin sida tåla Peschito, hvilken äfven här gällde såsom den egentliga textauktoriteten, och på grund häraf blef den också korrigerad efter Peschito. Några af Tatians egendomligheter bibehöllo sig visserligen ända ned i 9:de årh., men under nästa årh. underkastades Diatessaron en genomgående revision, hvilken bragte dess text i noga öfverensstämmelse med Peschito. —

Detta är hufvudinnehållet i H:s bok enligt hans egen sammanfattning i slutet af densamma. I allmänhet har H. väl begrundat sina satser, och i de fall, då han kommit till samma resultat som åtskilliga af sina föregångare, har han ej inskränkt sig till att blott referera deras framställning, utan fogat nya bevis till de redan förefintliga. Ett par punkter må exempelvis framhållas. Påståendet, att de äldsta syriska evangelieöfversättningarna härflyta från hvar sin öfversättare, bevisas genom att jämföra en del parallellställen i

evangelierna enligt Syr. Sin. Äfven om ej alla de anförda ställena kunna vara lika belysande, och äfven om slutresultatet ej lika tydligt framträder beträffande alla synoptikerna — beträffande Joh:s ev. är enligt H:s eget uttalande bevisningen svårare till följd af bristen på parallellställen — anse vi dock, att H. ganska väl begrundat sitt påstående särskildt beträffande förhållandet mellan Matt. och Mark. Den af flere exegeter förfäktade åsikten, att Syr. Sin. representerar en äldre öfversättning än Diatessaron, har erhållit ett värdefullt stöd genom H:s såväl negativa som positiva bevisning. H. har på ett förtjänstfullt sätt polemiserat mot Zahn, och särskildt är hans granskning af Zahns från Matt. 10: 10 = Mark. 6: 8 = Luk. 9: 3 hämtade hufvudbevis ett vackert uttryck för hans grundlighet, liksom hans positiva framställning angående de båda texternas förhållande till hvarandra innehåller många träffande iakttagelser. *S. H—r.*

AMMUNDSEN, V., *Novatianus og Novatianismen.* Kjøbenhavn, G. E. C. Gad. 1901, 222 s.; ANDERSEN, J. O., *Novatian,* Kjøbenhavn, A. Bang, 1901, 290 s.; JORDAN, H., *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians,* Leipzig, A. Deichert, 1902, 224 s., M. 4, 50.

Forskningen på den förnicenska kyrkohistoriens område har under sista årtiondet ganska ofta måst syssla med Novatian och det af honom framkallade skismat. Sedan 1890-talets början ha flere lärde, både teologer och filologer, sökt häfda Novatians författarskap till åtskilliga som pseudocyprianska kända skrifter från 3:dje århundradet. Härom har förts en liflig polemik, hvarunder kännedomen om skismatikern allt mera vidgats. Ännu mer aktuell blef striden om Novatian, då den kände patristikern *Pierre Batiffol,* nu rektor vid Institut catholique i Toulouse, år 1896 bekantgjort en af honom upptäckt handskrift, innehållande 20 hittills okända latinska traktater, enligt öfverskriften tillhöriga Origenes, och därför vanligen betecknade som »*tractatus Origenis*». Utgifvaren ansåg dem ock som en öfversättning (och bearbetning) af verkligt origenistiska original, häruti understödd bl. a. af Harnack. Denna hypotes bekämpades dock snart med framgång

af katolska filologer, främst C. Weyman, hvilka konstaterade predikningarnas latinska originalitet. Weyman trodde sig till och med kunna identifiera författaren, som vore ingen annan än Novatian. Härtill slöto sig bl. a. Th. Zahn och framför allt Haussleiter. Då dessa traktater äga dubbelt omfång mot allt öfrigt, som kan tillerkännas Novatian, inses, hvilken betydelse spörsmålet om deras författare och deras teologi måste äga för kännedomen om kyrkans historia vid en af de viktigaste kriserna i dess tidigare utveckling. Det var därför ej omotiveradt, när teologiska fakulteten vid Köpenhamns universitet såsom täflingsämne för den (efter biskop Nielsen) lediga professuren i kyrkohistoria uppsatte »Novatians lif och författarverksamhet, samt uppvisande af den novatianska rörelsens omfattning och betydelse». De två här till anmälan föreliggande danska arbetena äro konkurrensafhandlingar för nämnda professur, det tredje en på dessa delvis grundad tysk licentiatdissertation.

Valdemar Ammundsen, som segrade i konkurrensen och vid blott 27 års ålder utnämndes till professor, har enligt egen uppgift utarbetat och tryckt sin afhandling på 3 månader. Han nödgades därför afstå från hvarje försök att bringa reda i den inkrånglade frågan om Hippolytus och hans skism, som föregick och möjligen genom sitt exempel inverkade på den novatianska. Undersökningen koncentreras från början på Novatian själf, närmast hans författarskap, och är synnerligen instruktiv. Såsom säkert novatianska fastslår Ammundsen, både på grund af Hieronymi ofördydbara vittnesbörd och af filologiska skäl, tvenne under Tertulliani namn åt oss bevarade skrifter »de cibis judaicis» och »de trinitate». De samstämma ock med några bref från Rom till Cyprian, hvilka säkert äro författade af Novatian före skismat. Viktigast är »*de trinitate*», Novatians hufvudskrift, tillkommen före skismat. Författaren går i Irenæi och Tertulliani spår. Framför allt betonar han Guds upphöjdhet och majestät och inspireras därvid stundom till ett högt patos, som påminner om profeten i Jes. kap. 40—66. Och dock står han tillbaka för Irenæus; Guds storhet förstår han, men knappast djupet af Guds kärlek. Därför träder ock Kristi soteriologiska verksamhet i bakgrunden. Lä-

ran om den Helige Ande är mindre utvecklad än hos Tertullianus och betonas föga. Det kristologiska problemet är för Novatian hufvudspörsmålet; Kristi gudom förfäktas. såväl som hans reala præexistens, och parti tages mot alla former af monarkianismen etc. Men härvid måste en viktig sak betonas: Novatians starka monoteism tillfredställes blott därigenom, att predikatet *unus deus* förbehålles Fadren ensam, och Sonen ställes som den underordnade, den af Fadren frambragte. Vi igenkänna lätt västerlänningen, som lärt af Tertullianus. men också förflackat honom. Då Novatian aflägsnat Sonen så långt från Fadren och ändock med skärpa häfdar formeln:» Christus deus», kan detta blott ske genom en bevisföring, där logiken blir hufvudsak, och formelns djupa *religiösa* innebörd bortsuddas. Novatian befinner sig emellertid genom sin betoning af nämnda formel på den utvecklingslinje, som förer från Tertulliani logos-lära till Nicænum, och måste afgjordt räknas bland dem, som förberedt detta senare, liksom novatianerna sedermera i arianska striden öfverallt slöto sig till nicænarne. Novatian lärer vidare två naturer i Kristus med betonande af föreningen dem emellan men står dock, »liksom i allmänhet västerlänningarne, närmre den ström, som mynnar ut i nestorianismen, än den som mynnar ut i monofysitismen». Ja, hans lära är i själfva verket identisk med den senare spanska adoptianismen Kanhända den sistnämndas gåta slutligen löses på det enkla sättet, att tankegangen fran 3:dje arhundradets Rom blifvit förträngd till det geografiskt och politiskt isolerade Spanien och där bevarats. till dess den slog ut i striden mot migetianerna (på Karl den stores tid).

Den kristologiska och trinitariska frågan var tidens teologiska hufvudproblem. Att Novatian varit den förste i västerlandet som vågat systematiskt behandla detta problem, och att han härutinnan fått vänta på efterföljare, ända tills latinska kyrkans störste man upptog ämnet, visar mer än något hans betydande plats i kyrkans historia. Å andra sidan har han ej gått så långt utöfver Irenæus eller Tertullianus, att han kan inrangeras bland kyrkans stora banbrytande andar. Till medelmåttorna hör han i alla händelser icke.

Af de pseudocyprianska skrifterna tillerkännes Novatian blott »de bono pudicitiæ» och »de spectaculis», hvilkas asketiska ståndpunkt är gemensam för de flesta dåtida kristna författare. Beträffande andra skrifter, hvilka af Harnack m. fl. tilldelats Novatian, ställer sig Ammundsen afvaktande eller afvisande; han undersöker hvarje skrift med filologisk träffsäkerhet och stark skepsis gent emot alla bländande hypoteser. I hela hans undersökning möter man en välgörande fläkt af den måttfulla kritiska sans och det estetiska herravälde öfver materialet, som tyckes vara den nordiska teologiens särskilda karisma. I förhållande till de oftast detaljöfverlastade tyska undersökningarna med deras tvärsäkra »resultat» erinrar Ammundsen lifligt om sin berömde kollega prof. Buhl: bägges forskningar ligga på samma för visso högre plan.

Utförligt behandlar Ammundsen de ofvan omnämnda »tractatus Origenis» och afvisar deras novatianska ursprung. I »de trinitate» hade den Helige Ande föga att betyda, i traktaterna göres särskildt gällande nödvändigheten att tro »patrem et filium et spiritum sanctum aeqvali potestate et indifferenti virtute». Traktaterna beteckna ett utvecklingssteg utöfver Novatian mot Nicænum; därpå tyder ock bl. a. deras språk och stil. Blott möjligheten af inarbetade novatianska rester kan medgifvas.

Afhandlingens andra hufvuddel behandlar skismats historia. Måhända skall man här i framställningen märka en viss bristande sammansmältning mellan de olika delarne, helt naturlig, då tiden varit så knappt tillmätt. — Inga novatianska källor finnas i behåll; och motståndarnes, särskildt biskop Cornelii, berättelser kunna blott med stor kritik användas. Viktigast är måhända den pseudocyprianska skriften »ad Novatianum» från närmaste åren efter brytningen, enligt Harnack författad af påfven Sixtus II, samt Sokrates' kyrkohistoria, hvars jämförelsevis lidelsefria framställning låter ana novatianska förbindelser.

Skismat har uppenbarligen från början mest berott på personliga motsatser; först efteråt trädde striden om boten i förgrunden. Presbytern Novatian intog före skismat en

betydande ställning i Rom; han åstadkom omsvängningen från grekiska till latin i romerska kyrkans litteratur och blef genom »de trinitate» denna kyrkas förste systematiker. I en stormig tid inföll hans gärning. Decianska förföljelsen gick härjande fram öfver västerns kyrkor och skapade en ny klass af fallna, libellatici. Spörsmålet om dessas återupptagande i kyrkan blef snart brännande. Novatian tog ledningen i Rom under den biskopslösa tiden efter Fabians martyrdöd och samverkade genom liflig brefväxling med den mäktige biskop Cyprian i Kartago. Deras grundsats var: »nihil innovandum», dock med undantag för döende affallna. Men snart gick utvecklingen i skilda riktningar; situationen på de bägge platserna var ock olika. I Afrika tvangs Cyprian snart genom martyrernas fredsbref och genom sin uppfattning af kyrkan såsom allena gifvande salighet att från de döende gå vidare och öfver hela linjen mildra sin ståndpunkt. I Rom synas fredsbrefven ingen som helst roll hafva spelat; enligt Novatian kunde förlåtelse vinnas äfven utanför kyrkan; han och de romerska konfessorerna drefvos åt det strängare hållet, då till biskop valdes en man, misstänkt att vara libellaticus. Under Cornelius kunde Novatian icke underordna sig. Då tillkom en ny faktor. I Afrika hade Cyprian haft att kämpa äfven med en laxare uppfattning, ledd af Felicissimus och presbytern Novatus; när dessa af en afrikansk synod exkommunicerades, reste Novatus till Rom. Här har han, troligen drifven af sitt hat mot Cyprian, slutit sig till Novatian och de stränga; med sin agitatoriska kraft begagnade han spänningen gent emot Cornelius och lyckades snart få en öppen brytning till stånd. Novatian blef vald till biskop. — Så löses det mycket omstridda problemet om Novatians och Novati identitet eller förhållandet dem emellan.

Genom det skedda kom Cyprianus i en annan ställning till Novatian. Det gällde icke längre förhandlingar om en disciplinär fråga; Cyprians juridiska kyrkobegrepp och uppfattning af det legitima episkopatet såsom oskiljaktigt från kyrkan var trampad under fötterna i Rom. Här fanns ingen återvändo. — Detta är stridens kärna. *Novatianismens ut-*

stötande betyder i kyrkans historia först och främst ett epokgörande moment i kyrkobegreppets utveckling i juridisk riktning. Men det innebär ock infogandet af en viktig sten i botväsendets konstrika byggnad; kyrkan drefs att lösa det pinsamma spörsmålet om de fallnas ställning och fann lösningen väsentligen i återgång till rent evangeliska principer i motsats mot den äldsta kyrkans rigorism. »Hvad som ser ut som ett förvärldsligande af kyrkan är icke alltid ett sådant i djupaste mening.»

Källorna medgifva icke någon fullständig teckning af novatianernas historia efter skismat. De kallade sig i östern ej novatianer utan οἱ καθαροί, hvilken beteckning ock är riktigast för hela rörelsen. Novatianismen aflöste montanismen och aflöstes i sin tur af donatismen, då stridsfrågan likväl får en mera dogmatisk form. Men alla äro de länkar i samma utvecklingskedja, som från äldsta kristna kyrkan fortsätter in i medeltiden (bogomiler, valdenser m. fl.) och än vidare. Därmed är icke sagdt, att det yttre historiska sambandet öfverallt kan uppvisas. Men problemet är det samma: striden mellan kyrkan som frälsningsanstalt och kyrkan som de renas samfund. Äfven vi måste i denna strid taga position.

Dem, som intressera sig för kyrkohistorisk läsning, vilja vi särskildt hänvisa till den sista, korta afdelningen i här refererade bok: »stridspunkterna mellan den katolska och den katariska kyrkan». Den är i all sin enkelhet mästerlig; sådan forskning uttråkar ej, den eggar.

Oskar Andersens »Novatian», äfvenledes författad på 3 månader, är nästan dubbelt så vidlyftig som Ammundsens; här medger utrymmet blott ett summariskt påpekande. Den äger företrädet af en bredare historisk bakgrund samt meddelar åtskilligt mera material beträffande den omhandlade frågan och skall redan på denna grund icke kunna utan men förbigås af någon, som vill närmare lära känna kyrkans historia under 3:dje århundradet. Framställningssättet är ock fängslande, om afhandlingen än icke äger Ammundsens koncisa klarhet, språkliga känslighet och förmåga att sofra stoffet. De tyska »resultaten», särskildt Harnacks, mötas genom-

gående med amper kritik, stundom på ett sätt, som ej ger de förras tvärsäkerhet mycket efter.

Författaren anser utredningen om Hippolyti påstådda skism vara en nödvändig förutsättning för behandlingen af novatianismen; och hans undersökning utmynnar i det negativa resultat, att en dylik skism knappast kan antagas. Novatianus bringar därför något alldeles nytt i kyrkans historia. Skildringen af novatianismens uppkomst samstämmer i det hela med Ammundsens. Dock betonas vida mer det afrikanska Felicissimus-skismat; detta framtvang Cyprians ämbetsteori och kyrkobegrepp och äger därför historiskt sedt vida större betydelse än det novatianska skismat. Andersen reducerar ock det personliga momentets betydelse vid Novatians utträde ur storkyrkan, liksom han bestrider, att Novatus i Rom spelat någon större roll. Novatian betraktade sig och handlade, i verkligheten med en viss rätt, såsom reformator; skismat var oundvikligt, äfven om en annan än Cornelius blifvit biskop. — I det hela uppskattas Novatians ståndpunkt af Andersen högre, än vanligen sker. Den framframställes såsom en kamp för *evangeliet,* dess rätt och frihet, såsom ock »det evangeliska» är Novatians älsklingsuttryck. På läroområdet ägde ånger och tro för honom hufvudvikten. Cyprians seger var icke identisk med evangeliets.

I den vidlyftiga behandlingen af den novatianska litteraturen meddelas intressanta utdrag i öfversättning. Novatian tillerkännes blott samma skrifter som hos Ammundsen; och i likhet med denne förnekar Andersen, blott ännu mera bestämdt, möjligheten af, att Novatian författat »tractatus Origenis». Dessa predikningar äro en oredig kompilation från Tertullianus, Felix, Novatian, Cyprian m. fl., ett genuint »arbete med saxen», ovärdigt Novatian. Deras redaktion tillhör 4:de århundradet.

Ett särskildt kapitel ägnas åt Novatians teologi. Denna äger ingen större originalitet, men är uttrycket för en äkta kristen *romare,* en viljemänniska. Viljemomentet träder i förgrunden, men på evangelisk basis; Novatian älskar mest Jesaia, Johannes och Paulus. Skriften allena är grunden för

den kristna läran; och centralpunkten i denna är Kristi frälsaregärning, som har sitt högsta moment i korsdöden, vittnesbördet om, att Kristus verkligen var medlaren och försonaren. Den personliga kristendomen betonas. botdisciplinen skall tjäna denna och har ej till uppgift att skapa en ren kyrka. Men onekligen är Novatian här inne på en skef väg, beroende på hans bristfulla uppfattning af synden. Synden blir för honom blott en enskild handlings brott, ej det allt besmittande grundfördärfvet inom människan. Så kom det sig, att han med sin evangeliska ståndpunkt likväl ej kunde genomföra den reform han åsyftat. — Utförligt behandlas till sist novatianismens senare historia. Här må blott annoteras. att Andersen förnekar hvarje samband mellan novatianerna och donatismen; den senare var blott en lokal opposition mot storkyrkan, sådan hon blifvit *efter* novatianernas utskiljande. Men botens problem öfverlefde alla den gamla kyrkans partier och fann först genom Luther sin lösning.

Ofvan ha framhållits åtskilliga olikheter mellan de bägge konkurrensafhandlingarna. särskildt beträffande den synvinkel. under hvilken skismat och dess betydelse ställas. Men i det stora hela äro undersökningarna, såväl på det teologiska som det historiskt-kritiska och filologiska området, förvånande samstämmiga. Därfor kan det ock sägas, att genom de bägge danska forskarnes arbete virrvarret af hypoteser inskränkts. det novatianska problemet vunnit i klarhet och kommit ett stort steg närmare sin lösning, och kännedomen om kyrkans historia under ett viktigt skede utvidgats. (En tredje dansk konkurrensafhandling af *Fredrik Torm* har icke kommit mig tillhanda.)

Teol. lic. *Herman Jordan*, Haussleiters lärjunge, begynner sin dogmhistoriska undersökning med att sammanfatta resultaten af de hittills gjorda undersökningarna om »tractatus Origenis»: 1) traktaterna äro ett latinskt originalverk, 2) äro använda af Hilarius, alltså skrifna före 360-talet, 3) tillhöra en förföljelseperiod. 4) hafva användt särskildt Novatians skrifter, 5) och gjort detta på ett sätt, som afgjordt hänvisar till Novatian själf som författaren, liksom ock 6) bibelcitaten och 7) språket visa på samme man. Alldeles

förfeladt vore Andersens påstående, att författaren varit ett oredigt hufvud. I kompilatorshypotesen ligger blott den sanningen förborgad, att predikningarna undergått en senare redaktion; därför måste dessa redaktionella tillsatser först utsöndras. Sedan författaren verkstält denna operation, finner han traktaterna utomordentligt väl stämma med Novatians eljest kända skrifter, och därmed måste allt tvifvel om deras författare försvinna! — Det är härvid svårt att värja sig för samma misstanke, som framkallas, då vissa exegeter icke kunna infoga det eller det bibelstycket i sitt förut faststälda schema men rädda sig genom att helt enkelt stryka de besvärliga punkterna såsom senare tillsatser. — Som äkta novatianska hänför Jordan utöfver de danska forskarne (af hvilka han särskildt tillvitar Ammundsen öfverdrifven skepsis) ännu trenne pseudocyprianska skrifter; som kuriositet må nämnas, att i en af dessa, »de laude martyrii», skalden Vergilius för första gången uppträder i kristna litteraturen och genast från början som förare genom underjorden. Här är första uppslaget till Dantes härliga fantasi.

Efter ett utförligt referat af de 20 predikningarnas innehåll ställer författaren för sig uppgiften att lämna en fullständig teckning af Novatians teologi; och han väljer därvid metoden att på hvarje punkt först fastställa traktaternas uppfattning och därpå Novatians i hans erkändt äkta skrifter, främst »de trinitate». Som ofvan sagdt befinnes öfverallt en nästan fullständig öfverensstämmelse råda, om ock en viss olikhet råder i betoningen af hufvudmomenten, beroende på predikningarnas praktiska syfte. Att ingå på detaljerna är här omöjligt. Som ett hufvudmoment framträder i »de trinitate» läran om Guds absoluta personlighet, hans ofattbarhet, enhet och okroppslighet, samt läran om Kristi gudom i dogmatisk mening; i traktaterna betonas åter soteriologien, Kristi frälsningsbetydelse för alla troende. Så få vi se, hurusom den logiske dogmatikern Novatian såsom *predikant* förmår att bjuda sin församling den kristna trons och lifvets eviga sanningar. Och så starkt har församlingen känt kraften af hans förkunnelse, att denna måst räddas genom att föras under en icke skismatikers ansedda namn. Traktaterna

blifva så ett kyrko- och dogmhistoriskt dokument af största intresse.

Sist lämnas en exkurs öfver Novatians ställning till romerska symbolum, som han känt, om också ej såsom symboliskt, och till den föregående dogmatiska utvecklingen, där han bildar afslutningen på ett stort skede i den västerländska teologiens historia. Hos Irenæus var det teologiska intresset framför allt riktadt på att förstå Gud i hans *kärlek*, hos Tertullianus på att förstå Guds *vilja* genom naturen och uppenbarelsen, hos Novatian slutligen på att betona Guds *absoluthet* och obegriplighet. Med Nicænum begynner en ny utvecklingskedja. — Jordans med vanlig tysk noggrannhet utarbetade och tämligen lättlästa afhandling bekräftar i det hela, frånsedt författarskapet till traktaterna, de danska forskningarnas resultat; hvad den utöfver dessa bringar af nytt, synes föga beviskraftigt. *Hj. Ht.*

V OETTINGEN, ALEXANDER VON, Dr th. *System der christlichen Heilswahrheit.* Erster Teil: *Die Heilsbedingungen.* München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1900, XVI + 688 S. 8:o. M. 11: 50. Zweiter Teil: *Die Heilsverwirklichung.* Ibid. 1902, XVIII + 752 S. 8:o. M. 12: 50.

Detta arbete utgör andra bandet af författarens »Lutherische Dogmatik», hvars första band, »Prinzipienlehre», anmäldes i denna tidskrifts årg. 1898 S. 241 ff.

Då en framstående dogmatiker efter slutad lång och framgångsrik akademisk lärareverksamhet sammanfattar sin åskådning i ett »system», så kan naturligtvis ett dylikt arbete från början påräkna en synnerligt stor uppmärksamhet, och detta måste i än högre grad vara fallet, då författaren är en teolog af sådan rang som Alex. von Oettingen. Det är därför en ganska vansklig uppgift att på några få sidor anmäla ett dylikt verk. Redan arbetets omfång omöjliggör naturligtvis inom denna ram en mer ingående detaljgranskning, och vi mena oss därför fylla den föreliggande uppgiften bäst genom att redogöra för bokens grundtanke och uppställning och något närmare dröja blott vid de punkter,

där författarens framställning enligt vår åsigt förtjänar den största uppmärksamheten.

Redan arbetets titel: *Den kristna frälsningssanningens system* angifver, att författarens hufvudsynpunkt är *frälsningstanken*. Grunden för en kristens gudsgemenskap eller barnaskap är ju Kristus, frälsningen genom Kristus *för oss* och Kristus *i oss*. Ur denna princip följer bokens hufvudindelning i *die Heilsbedingungen*, eller de nödvändiga förutsättningarna för frälsningen (del 1), och *die Heilsverwirklichung*, förverkligandet af frälsningen (del 2).

Till frälsningens nödvändiga *förutsättningar* höra människans *mottaglighet* för, *behof* af och *bestämmelse* till frälsning. Den yttersta grunden till människans *mottaglighet* för frälsning hafva vi att söka i Gud, och därför ägnas äfven det första kapitlet åt den dogmatiska teologien i trängre mening. Särskild uppmärksamhet förtjänar i denna afdelning den förträffliga utredningen af Guds *namns* (och de bibliska Gudsnamnens) betydelse (s. 54 ff.). De bibliska Gudsnamnen äro, framhåller förf., inga tillfälliga, af människor uttänkta, utan af Gud själf helgade typer, hvilka för oss vilja uppenbara något af Guds väsende. Därför hafva de i frälsningshistorien uppenbarade Gudsnamnen en växande och allt djupare betydelse för att liksom nå sin kulmen i Fadersnamnet. Men »Fader vår, *helgadt varde ditt namn*» kunna vi rätt bedja, blott om vi göra det i hans »namn», som kunde säga: »Jag har uppenbarat *ditt* namn för människorna» (Joh. 17: 6) och som gaf de sina löftet, att allt skulle gifvas dem, hvarom de bådo Fadren i *hans namn*.

I enlighet med sin grundsats, att teologien bör från det empiriskt i uppenbarelsen gifna stiga uppåt och icke uppifrån en abstrakt spekulation ned till verkligheten, vill v. Oettingen icke börja med att gifva en strängt logisk Gudsdefinition. Blott i Kristi gudamänskliga person är Frälsningsgudens *namn* uppenbaradt och därmed äfven den lefvande Gudens *väsen*, för så vidt det »för oss» är tillgängligt och fattbart. Ur *ideal*principen »Kristus i oss» hafva vi att empiriskt uppvisa, att all trösts Gud äfven är den sanna, andliga urkällan till allt lif och all kärlek. Och ur *real*principen

»Kristus för oss» måste med inre nödvändighet framgå, att blott den sig nedlåtande, sig själf inskränkande, oss människor mänskligt sig närmande Guden, frälsningshistoriens Gud, är den *lefvande* Guden, ja, att blott i Kristi kors denne Gud genom sin helige Ande på ett öfvertygande sätt kan bevisa sig för oss och blifva oss tillgänglig såsom Fader och såsom den återlösande kärlekens Gud. Vi måste emellertid inskränka oss till att blott omnämna, att förf. ur dessa principer finner Gud vara metafysiskt den obetingade, allt lif betingande *Anden*, metaetiskt den *heliga*, allt godt och sant inneslutande *kärleken* samt metahistoriskt återlösningens och försoningens *treenige Gud*. I treenighetsläran ansluter sig förf. för öfrigt närmast till Frank och hänvisar med honom på den kristnes erfarenhet om »trenne nödvändiga frälsningskausaliteter».

Läran om Guds egenskaper eller »Guds väsensbestämningar i hans förhållande till världen» bildar öfvergången till kosmologien eller läran om världsskapelsen, världsuppehållelsen och världsstyrelsen (kap. 2) samt läran om människan och änglarna (kap. 3). I följd af den gudomliga viljans skapande initiativ och icke såsom produkt af mänsklig själfbestämmelse eller utveckling finnes det i människans väsen någonting med Gud besläktadt och därför äfven förmåga att emottaga Guds själfmeddelelse, och emedan detta tillhör människans väsende samt därför icke kan förloras, så är hon äfven mottaglig för frälsningen. Änglarna åter intaga — ehuru såsom rena andar i kraft och härlighet höjande sig öfver människan — med hänsyn till frälsningsmålet en tjänande ställning såsom andliga bärare af Guds historiska och frälsningshistoriska världsimmanens och i det enskilda utförande försynens vilja. Demonerna tjäna äfven de, ehuru mot sin vilja, Guds rikes ändamål.

Första delens andra afdelning behandlar människans *behof* af frälsning och innehåller läran om synden och dess följder. Förf. påpekar här först, huru skuldkänslan bevisar oss, att synden icke har sin grund i den mänskliga naturen eller i sinnligheten, utan i den fria viljan, hvilken vändt sig från Gud. Men å andra sidan bevisar äfven det faktum, att

syndaren känner sig såsom en förlorad son, hvilken längtar efter fadersfamnen, att synden icke kan hafva sitt yttersta ursprung i människans eget väsen, utan visar hän till en demonisk bakgrund. Vid behandlingen af arfsyndens problem framhåller förf. starkt den otvifvelaktigt riktiga hufvudsynpunkten, att mänsklighetens från den förste Adam stammande degeneration riktigt kan bedömas blott i sammanhang med den andre Adams äfvenledes hela släktet gällande, frälsningsbringande regeneration. Den senares möjlighet har samma grund som den förras nödvändighet, nämligen människosläktets organiska enhet. Syndens följder äro alla de olika former af lidande, hvilka äro dödens förebud, och döden hafva vi enligt v. Oettingen att fatta hvarken såsom förintelse eller förvandling, utan såsom det ödesdigra sönderslitandet af det, som enligt den gudomliga skapelseordningen organiskt hör samman.

Den tredje grundförutsättningen för frälsningens förverkligande är människans *bestämmelse* till frälsning enligt Guds eviga frälsningsrådslut, hvilket förf. visar måste såsom evigt vara universellt ehuru icke obetingadt, men såsom i tiden sig förverkligande partikularistiskt, d. v. s. utväljande och tillbakasättande enligt Guds frälsningspedagogiska vishet. Synnerligen beaktansvärd är i sammanhang härmed författarens framställning af den frälsningshistoriska uppenbarelsen i Israel, som äfvenledes visas vara präglad af denna pedagogiska vishet, hvilken så småningom och lämpande sig efter den förhandenvarande mottagligheten leder fram till den fulla sanningen. Den relativitet, som sålunda präglar den gammaltestamentliga förberedande frälsningsuppenbarelsen, afspeglar sig äfven i dess urkunder. Lagen i alla dess kult- och ceremonialformler är rigoristisk och lämpad för omyndighetstillståndet, och profetian rör sig i de föreställningsformer, som äro betingade af tiden och den historiska omgifningen. Härtill komma äfven den nationella begränsningen och de profetiska perspektivens skugglikt typiska karaktär. Men såsom en röd tråd går genom allt detta det Gamla Testamentets centrala innehåll: den allt klarare och bestämdare frälsningsuppenbarelsen, hvars mål och slutpunkt är Kristus.

* * *

Sedan första delen sålunda behandlat de nödvändiga förutsättningarna för frälsningen, blir *frälsningens förverkligande* föremål för andra delens framställning, hvars första afdelning ägnas åt *frälsningsförmedlingen* (kristologi), den andra åt *frälsningstillägnelsen genom den helige Ande* (pneumatologi) och den tredje åt *frälsningsfulländningen* (eskatologi). De första kapitlen i första afdelningen framställa läran om *Kristi person* och tilldraga sig naturligtvis i särskildt hög grad vårt intresse. Starkt betonar förf., att Kristus i fullständig, essentiell mening är vere deus och vere homo. Det första kristologiska kätteriet, doketismen, nekade ju Kristi mänsklighet, och förf. betonar äfven, att det ingalunda är självklart att tro på den fulla och sanna *mänskligheten* hos honom, hvilken i denna värld framträdde såsom ett *under*, såsom den *ende* hjälparen och frälsaren för *alla* arbetande och betungade och som står i ett enastående förhållande till »Fadern». »Då Jesus betecknar sig själf såsom den absolut syndfrie, såsom 'världens ljus', såsom 'lifvet och uppståndelsen', såsom 'vägen och sanningen' och därför för sig gör anspråk på samma 'ära', d. v. s. tillbedjande tro, som Fadern, så är ett dylikt självförhärligande af den, hvilken såsom 'människosonen' är af samma kött och blod som vi, i viss mening *svårare* att förstå, än om vi i honom skulle se och erkänna den oss helt och hållet *olike* »enfödde Guds Son».

Vårt största intresse för Alex. v. Oettingens kristologi är dock kanske beroende däraf, att han aldrig förut i tryck uttalat sig om sin ställning till kenosisläran. Som bekant möttes kenosisläran, då den först i fullständigare form framställdes af Thomasius, af ett häftigt motstånd icke blott af Dorner utan äfven af den yttersta konfessionella högerns representanter, framförallt Ad. Philippi. Emellertid har sedan dess denna kristologiska åskådnings sanning och skriftenlighet så trängt igenom, att i vår tid de konfessionella teologer äro ytterst få, hvilka icke ansluta sig till någon form af kenotisk åskådning. Det är därför naturligt, om man undrade, huru Alex. v. Oettingen — liksom Philippi tillhörande den en gång så högt stående Dorpaterteologien

— skulle ställa sig till den s. k. kenosisläran. Å ena sidan kunde man ju förmoda, att han möjligen skulle stå kvar på Philippis ståndpunkt, men å andra sidan kunde det äfven vara berättigadt att vänta, att en så djupgående teolog som v. Oettingen icke skulle kunna undgå att taga intryck af den sanning, hvilken den kenotiska kristologien vill häfda. Vi kunna säga, att båda dessa olika förväntningar visat sig riktiga, ty onekligen synes förf. starkt påverkad af den kenotiska kristologiens grundtankar, men å andra sidan har Philippis ståndpunkt i denna fråga icke helt förlorat sitt inflytande öfver honom. Följden af dessa motsatta tendenser har tyvärr blifvit, att hans lära om Kristi person lider af icke ringa oklarhet.

Starkt närmar sig v. Oettingen den särskildt af Martensen, Luthardt och Frank representerade formen för kenotisk åskådning, då han säger, att »de gudomliga egenskaperna trädt tillbaka från sin världsomfattande aktualitet och i uppenbarelsesfären koncentrerat sig på *den* punkt, som den gudomliga frälsningsviljan har i sikte» (s. 108). »Guds Son har koncentrerat sig på sitt frälsningskall». Förf. vill icke heller veta af något Guds Sons oinskränkta utöfvande af sin gudomliga härlighet — särskildt icke af allmakt, allestädesnärvaro och allvetande — under förnedringstillståndet, men han menar sig böra stanna vid den gamla skillnaden emellan κτῆσις och χρῆσις. »*Besittningen* af makten innesluter ingalunda dess faktiska *bruk*», och han talar därför om en blott potentiell besittning. Men hvad han härmed menar visa hans ord, att »vi måste tänka oss det gudomliga självmedvetandet och allvetandet för en tid *hvilande* (quiescerande) för att gifva rum åt den mänskliga utvecklingen» (s. 109). Härvid synes han oss dock komma i strid med den lutherska kristologiens öfversta grundsats: λόγος non extra carnem. Vi få med andra ord ej tänka oss det gudomliga »hvilande» för att gifva rum åt det mänskliga, utan det gudomliga utvecklande sig i mänsklig form. Vi kunna därför icke nöja oss med att under »förnedringstillståndet» blott tala om ett det gudomligas olika uppenbarelsesätt (s. 47), utan vilja skärpa det till ett gudomens olika *verksamhetssätt*, nämligen

i mänsklig form och under mänskliga villkor. Den »själfkoncentration», hvarom v. Oettingen talar, vill han fatta icke såsom en Guds Sons akt för att varda människa, utan såsom ett den människovordnes verk. I öfverensstämmelse härmed tolkar han äfven Phil. 2: 6 såsom gällande den människovordne och icke den preexisterande Kristus (s. 110). Å andra sidan medger han däremot, att Joh. 17: 5 hänvisar på den *oinskränkta* härlighet, den μορφὴ θεοῦ, som Herren aflagt för att på jorden utföra sitt frälsareverk (s. 122). Vi se salunda de olika kristologiska tendenserna göra sig gällande i författarens framställning, utan att han dock här kommit till en fullt enhetlig åskådning eller åtminstone icke lyckats gifva uttryck däråt.

Såsom öfvergång från förnedrings- till upphöjelsetillståndet behandlar förf. nedstigandet till Hades och ser betydelsen af hans verksamhet där i en frälsningspredikan för de döda, som på jorden icke fått del af evangelii budskap.

Uppståndelsens betydelse betonar förf. starkt såsom krönande Kristi återlösningsverk, så att Jesu död först i uppståndelsens ljus kan fattas i sin frälsningshistoriska betydelse. I fråga om himmelsfärden framhåller han, att denna naturligtvis icke får fattas såsom en »Wechsel der Localität», såsom öfvergången från en ort till en annan, utan det är fastmer en öfvergång från ett jordiskt-lokalt till ett himmelskt-illokalt tillvarelsesätt.

Vid behandlingen af *Kristi verk* följer förf. den traditionella indelningen i de tre ämbetena, men ser *hvarje* ämbete under synpunkten af Frälsarens såväl återlösande som försonande verksamhet, och han betonar äfven, att de tre »ämbetena» ingalunda utesluta utan tvärtom betinga hvarandra. Vi måste här inskränka oss till att vidröra själfva hjärtpunkten i författarens framställning, d. v. s. försoningsläran.

Vid v. Oettingens behandling af försoningsläran frapperar det genast, att hans egen framställning är ganska knapphändig och mer antydande än egentligen utförande, medan däremot hans redogörelse för och kritik af de historiskt gifna teorierna är synnerligen ingående. Detta sam-

manhänger med hans mening, att »eine *Fort*entwicklung und *Neu*gestaltung der symbolischen *Bekenntniss*bildning dürfte hier zu erwarten oder zu wünschen sein» (s. 274). Härmed menar han dock icke, att vår lutherska bekännelse skulle innehålla något positivt oriktigt i fråga om uppfattningen af försoningen, utan endast att dess utsagor icke äro klara och bestämda nog för att förebygga nära till hands liggande missförstånd. Måhända saknar denna mening icke alldeles grund, men vi tro dock, att förf. i någon mån glömmer. att bekännelseskrifterna endast hafva att i bekännelsens form uttala och gentemot falska åskådningar häfda kyrkans troserfarenhet, men icke att ingå på teologiskt vetenskapliga formuleringar af denna erfarenhets innehåll.

I hvad riktning förf. tänker sig utvecklingen och nygestaltningen af försoningsläran böra gå, därtill gifver han oss såsom sagdt endast antydningar. De författare, som mest påverkat hans egen åskådning, äro otvifvelaktigt *Beck* och framför allt *Kähler*. Först och främst häfdar han, att försoningen bör ses icke blott ur det öfversteprästerliga ämbetets synpunkt. Äfven såsom profet intager Herren en *medlare*ställning, ty dels tolkar han de gudomliga frälsningstankarna angående mänskligheten och dels bringar han i lära och lif, i görande och lidande den fulländade urbilden af en i Anden med Gud förenad mänsklighet till ett personligt förverkligande. Likaledes är Kristi konungsliga verksamhet en återlösande och försonande, i det han så att säga bygger sitt »himmelrike» såsom ett »nådens rike» in i »naturens rike». Detta är enligt vår mening alldeles riktigt och visar de betänkligheter, som vidlåda den gamla indelningen af Kristi verk i de tre »ämbetena», hvilken indelning dock nu börjat mer och mer öfvergifvas. Förf. synes oss likväl hafva inlagt en betydande förtjänst genom att visa, huru de »tre ämbetena» böra behandlas, ifall man behåller denna indelning.

Förf. fasthåller vidare, att Kristi försoningsoffer i den gammaltestamentliga offerkulten har en djupt betydelsefull, typiskt profeterande förebild. Såsom offer bragte Herren icke jordiska gåfvor eller »bockars och kalfvars» blod, utan

sig själf, sitt eget blod och lif, hvilket var såväl ett mänsklighetens lif som äfven ett lif ur Gud. Men hvari ligger nu detta offers försonande kraft och betydelse? Huru skola vi tänka oss det i förhållande till Gud, försåvidt han fordrar försoning och i sin heliga vredesvilja såsom domare hotar med straff för synden, och huru i förhållande till den syndiga mänskligheten, som bör prestera försoningen och lida straffet? Förf. accepterar såsom svar på denna dubbelfråga läran om den *ställföreträdande tillfyllestgörelsen*, men menar, att begreppet »tillfyllestgörelse» måste närmare bestämmas för att icke missförstås. »Det kan och får därmed icke menas hvarken en prestation gentemot Gud — för att t. ex. återställa hans ära — eller ett medel för att *förvandla* hans vredesvilja till kärleksvilja såsom t. ex. vid en juridiskt åvägabragt förlikning. Det komme då att se ut, som om Gud såsom en hämdgirig härskare fordrade ett blodigt offer 'för att stilla sin vrede' — en alltigenom ovärdig, ja hädisk uppfattning, för hvilken 'fienderna till Kristi kors' så ofta med orätt beskyllt den kyrkliga satisfaktionsteorien. Just motsatsen är fallet. Ty det är ju Guds *barmhärtiga* frälsningsvilja, som själf skaffar denna försoning till stånd. Frälsningsmedlarens tillfyllestgörande försoningsgärning är det klaraste, mest hjärtegripande och hjärterörande tillkännagifvande af Guds heliga kärlek (Joh. 3, 16; Rom. 5, 8; 8, 31; Joh. 4, 10). Ja, på Gud Faders eget föranstaltande sker det, att lagens fordran genom den i världen sände Sonen uppfylles. Genom hans frivilliga kärleks- och lidandeslydnad utföres det, som enligt Guds eviga (inre) väsensrättfärdighet och i öfverensstämmelse med hans eviga frälsningsrådslut kräfves för att åvägabringa ett normalt Guds förhållande till världen och för att (objektivt) återställa vår gemenskap med Gud, alltså för att öfvervinna vår skygghet för Gud och för att slå en bro öfver den genom synden öppnade klyftan» (s. 208 f.).

Så långt kunna vi utan tvekan följa författaren, ty onekligen har han rätt i att vi icke hos Gud få tänka liksom tvenne viljor, af hvilka en förbarmar sig och en annan straffar. Nej, det är Guds heliga kärleksvilja, hvilken, emedan den är *kärleks*vilja, förbarmar sig öfver alla förlorade söner och

döttrar, men emedan den är *helig* kärleksvilja icke kan hafva gemenskap med synden. Därför måste den kräfva försoning, men bringar själf till stånd den försoning, som den kräfver. Denna tanke finnes redan hos Luther (jfr t. ex. E. A. 50, 179 f.), och har i vår tid särskildt starkt betonats af Kähler. Ur denna synpunkt kan man äfven säga, att redan Guds människoblifvande *principiellt* innesluter försoningen. Därför klingar äfven i julnatten änglarnas »frid på jorden».

Däremot kunna vi icke följa förf., då han omedelbart efter ofvan anförda citat anmärker, att från denna synpunkt och i detta sammanhang »visar det sig väl, att icke blott vårt förhållande till Gud, utan äfven hans förhållande till mänskligheten i kraft af försoningen blifvit ett annat, men likväl blott '*för oss*', d. v. s. för vår tro, icke för det gudomliga immanenta lifvet (das göttliche Innenleben) såsom sådant» (s. 209). Härigenom synes oss v. Oettingen, om äfven *emot* sin egen afsikt, såsom det af hans kritik mot Ritschl framgår, komma in i en tankegång, som till sist dock gör försoningen till något blott subjektivt, äfven om vi i vår tro föreställa oss något objektivt. Vi kunna, som sagdt, här icke följa förf., ty enligt vår mening är Guds förhållande till världen i kraft af försoningen rent objektivt vordet ett annat, helt enkelt därför att världen eller nu närmast mänskligheten genom den andre Adams gärning för Gud är vorden en annan, en *ny* skapelse. Att därför den enskilda människan icke utan en etiskt-religiös afgörelse, d. v. s. icke utan tro, tillhör denna nya skapelse är en annan sak, ty denna nya skapelse finnes dock i den andre Adam, på samma sätt som vi kunna säga, att vi i den förste Adam hafva en syndig mänsklighet. Oklarheten i v. Oettingens uttryckssätt sammanhänger för öfrigt därmed, att den riktiga motsatsen till »das göttliche Innenleben» är Guds förhållande till världen, och icke »för vår tro».

Vända vi oss därefter till denna dels andra hufvudafdelning eller läran om *frälsningstillägnelsen* genom den helige Ande, så synes oss förf. här hafva synnerligen lyckligt grupperat sitt stoff, i det han först behandlar *nådemedlen*, sedan den af dem konstituerade *kyrkan* och sist den inom kyrkan

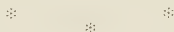
och genom hennes nådemedelsförvaltande verksamhet väckta tron, eller med andra ord läran om *salighetens ordning.* Om de olika kapitlens innehåll, hvilket i afseende på genomarbetning synes oss stå något efter det föregående, inskränka vi oss till några korta antydningar. I fråga om Guds Ord betonar förf. de bibliska skrifternas mänskliga och historiskt betingade form, deras »tjänaregestalt», medan deras innehåll genom den helige Andes vittnesbörd i så väl den enskildes som kyrkans erfarenhet bevisar sig vara gudomlig uppenbarelse till människors frälsning. Inspirationen har lika litet gjort de heliga författarne till ofria organ, som den inspirerande idé, hvilken griper en konstnär, gör honom ofri. Härvid betonar förf. dock, att vi icke få förbise skillnaden emellan apostlarnas *öfvernaturliga* andebegåfning och snillets naturliga »Begeisterung». Angående dopet och särskildt barndopet framhålles, att barnets *bestämmelse* för Guds rike hos detsamma förutsätter en viss frälsnings*mottaglighet.* Genom den naturliga födelsen har det del i släktets *skuld* och dess följder, genom nyfödelsen i dopet har det del i släktets *återlösning.* Ur det omedvetnas djup växer synden fram. Hvarför skulle då icke också det nya lifvets begynnelse hafva en analog karaktär? I läran om nattvarden betonas starkt den förhärligade Frälsarens reala närvaro, samt att alla, såväl de troende som de icke troende, mottaga Herrens sanna lekamen och blod, som för de senare medföra en »krisis», som dock icke får likställas med fördömelse (κατάκριμα), emedan i den förra, på grund af möjligheten af en allvarlig, botfärdig omvändelse, ett *tuktande* moment innehålles.

I kyrkan framträder Guds härlighetsrike (regnum gloriae) såsom en i tiden sig utvecklande *Gnadenmittelgemeinschaft* (regnum gratiae), d. v. s. såsom ett genom den helige Andes verkan i och genom nådemedlen uppbyggdt de *troendes samfund,* hvars tidshistoriska tillvarelseform medför, att den empiriska kyrkan kan sägas hafva en »förnedringsgestalt».

Härefter följer nu en framställning af salighetens ordning, hvilken är rik på psykologiskt djupa synpunkter, men dock synes oss något halka förbi de dogmatiska problemen.

Rättfärdiggörelsens väsen består i syndaförlåtelse och tillräknande af Kristi rättfärdighet och såsom omedelbar följd däraf den benådade syndarens upptagande till Guds barn. Pånyttfödelsen åter är »väl icke *detsamma* som rättfärdiggörelsen, men likväl den *omedelbara följden af syndaförlåtelsen och nådestillsägelsen»*, d. v. s. vi kunna icke tänka oss det ena förhanden utan det andra.

Sista afdelningen behandlar *frälsningens fulländning* eller eskatologien. Förf. häfdar här i läran om mellantillståndet, att för alla, som icke fullt afgjort sig för eller mot Kristus här i lifvet, möjlighet till en sådan afgörelse skall bjudas i dödsriket. Häruti äro vi med honom fullt eniga, men däremot synes det oss, att han själf motsäger denna sin åsikt genom att vilja förneka en »Fortentwicklung im Jenseits», ty detta senare är dock en nödvändig förutsättning för det förra, såvida ett dylikt afgörande skall vara psykologiskt begripligt. Fullt klar är icke heller läran om världsutvecklingens slut, där förf. väl berättigadt afvisar en alltings återställelse genom en gudomlig maktverkan, men söker undgå dualismen genom att lära en de ondas slutliga, väl icke »Vernichtung», men »Vernichtigung» eller dismembration, hvilket närmare förklaras så, att »det ondas rike är hemfallet åt 'döden', d. v. s. vanmakten och upplösningen af det organiskt sammanhörande» (s. 722). Vi tro, att man här med Martensen måste stanna vid att konstatera tvenne i olika riktning gående räckor af Skriftutsagor, af hvilka den ena vill framhålla, att ingen kan frälsas, som icke vill mottaga frälsningen; den andra däremot, att Guds frälsningsvilja är oföränderlig. Mera hör icke till Guds frälsningsuppenbarelse.



Om vi än i åtskilliga punkter icke alldeles kunna dela författarens åskådning, så kan ett rättvist slutomdöme dock icke lyda annorlunda, än att vi här stå inför ett synnerligen förtjänstfullt verk, hvilket är frukten af sällsynt djupgående studier, inträngande, skarpsinnigt tankearbete och ovanligt rik kristlig erfarenhet. Med Luther har förf. känt den djupa san-

ningen i ordet: »Theologia macht Sünder», hvilket han satt som motto på sitt verk, och med Luther har han lärt, att blott *Theologia crucis* kan vara en verklig och icke blott skenbar *Theologia lucis*. Den äkta lutherska grundåskådning, som präglar hans arbete, gör äfven, att det i en tid, då så mycket olutherskt vill smycka sig med det lutherska namnet, med skäl kan kallas *Lutherische Dogmatik*.

En af arbetets stora förtjänster är dess strängt systematiska uppställning, hvilken i hög grad bidrager till att lära läsaren inse de dogmatiska läropunkternas inre sammanhang, liksom äfven studiet väsentligt underlättas genom de korta och klara sammanfattningar, som förf. gifver efter hvarje paragraf — en metod, som är vida att föredraga framför de förr så brukliga »paragrafmonstra», till hvilka den följande framställningen förhöll sig ungefär som lösningen till en gåta.

En ytterligare, stor förtjänst är den utomordentliga omsorg, hvarmed förf. utarbetat det skriftbevis, hvilket ansluter sig till framställningen af hvarje läropunkt, hvarefter han äfven låter följa dogmhistoriska öfverblickar. Dessa senare vittna om en högst ovanlig beläsenhet, och särskildt om den första delen torde det kunna sägas, att hans litteraturuppgifter upptaga så godt som allt af värde, hvilket öfver de speciella frågorna skrifvits åtminstone på de stora kulturspråken.

Arbetets allra största förtjänst är dock det personliga lif, som genomtränger hela framställningen och gör äfven formen i hög grad tilltalande. Ja, man skulle kunna säga, att den åldrige författarens stil präglas af den ungdomsfriskhet, som endast kärleken till det föremål, som behandlas, kan förläna.

O. B—w.

HANSEN, CHR., *Hvem er Han?* Spørgsmaal og Tanker til Eftertanke udfra et dagligt Studium i *Markus' Evangelium*. Kjøbenhavn, J. Frimodts Boghdl, 1902. 162 s. lit. 8:o. Pris 1 kr. 75 öre.

RICARD, OLF., *Vägledning till dagligt själfstudium af Jesu Kristi lif*. Bearb. af T. Lindhagen. Sthlm, Fosterl. Stift:s förl.-exp. 1902. 179 s. 8:o. Pris 1: 50 à 2: 50.

Gärna hade vi önskat att kunna få påpeka dessa båda skrifter, innan ännu årets konfirmandundervisning mångenstä-

des begynt. Vid densamma plägar ju ej sällan Marci evangelium läggas till grund för den sammanhängande bibelläsningen, kanske ock här och där med ledning af evangeliernas berättelser en öfversikt lämnas af Jesu lif. Vid lösandet af båda dessa uppgifter torde de ofvan angifna sma böckerna kunna gifva god handräckning. Till åtskillnad fran flere andra dylika arbeten lämna de ingen sammanhängande, hvad man vanligen kallar »uppbygglig» behandling af den bibliska framställningen. Båda författarnes syfte är tydligen att låta *denna själf* så mycket som möjligt göra sig gällande och endast genom korta antydningar påpeka sammanhanget, ordna innehallet efter vissa enkla, öfverskadliga synpunkter samt förklara hvad som möjligen kan förefalla dunkelt eller främmande. »Tanker til Eftertanke» vilja båda böckerna gifva och sämedelst lämna en hjälp till ett fruktbringande *själfstudium* af de heliga berättelserna. Ofta framkastas därför frågor, hvilka det lämnas åt läsaren själf att besvara med ledning af de citat m. m., som i boken lämnas. Resultatet af andras forskning bibringas honom ej färdigt, utan han måste själf arbeta sig till något. Detta är utan tvifvel hälsosamt, icke blott för den studerande ungdomen, hvilken det förra af de båda arbetena uttryckligen är tillägnadt, utan för hvar och en som verkligen vill komma in uti och lära känna sin bibel.

Båda böckerna angifva bestämda, begränsade afdelningar, lämpade för hvarje dags studium. Ricard har för 22 veckor afpassat ett stycke för hvarje dag. Hans bok afslutas dessutom med ett register öfver de i det föregående synoptiskt behandlade ställena ur de olika evangelierna. Båda böckerna äro ursprungligen utgifna af »Kristeligt akademisk Samfund» i Danmark, men förutsätta för sitt begagnande ingalunda någon akademisk bildning. Vi tillönska dem en god spridning och en välsignad användning.

J. T. B—g.

JENSEN, GUSTAV, *Tanker og Opgaver.* Kristiania 1902. Grøndahl & Søns Forl.

Det dubbla löfte, som denna titel innebär, blir rikligen inlöst. Ty icke ofta torde så få blad erbjuda en sådan rikedom af tankar, värda att tänka på, och af uppgifter, värda att lefva för.

Jag kan icke bättre uttrycka denna fängslande boks egendomlighet än med förf:s egna ord i inledningen till uppsatsen: *Hvo som ikke er med mig, er mod mig. Hvo som ikke er mod eder, er med eder.* Det heter där: »I det første Ord siger Jesus os, hvor afgjort vi for vor egen Del bør slutte os til ham og udvælge os hans Evangelium med vort hele Sind. I det andet Ord siger han os, at vi skal have aabent Hjertelag for alle smaa Begyndelser og Spirer hos andre og handle varlig og venlig med dem. Det ene Ord er den kristelige Intolerances Valgsprog, det andet den kristelige Tolerances. Hvis det første Ord var det eneste, kunde man kalde Kristendommen stærk, men haard. Hvis det andet Ord var det eneste, kunde man kalde Kristendommen mild, men blødagtig. Men nu har Jesus talt begge disse Ord; de hører sammen i ham. Thi Kristendommen er hverken haard eller blødagtig, men *stærk og mild.*»

I dessa ord hafva vi liksom hela författaren: kraftig och allvarlig utan hårdhet; mild utan »blødagtighed». Och ingenstädes kanske kommer denna »milda kraft» till ett vackrare uttryck än i *Enlige Mennesker.* Man torde länge få leta inom hela den kristna litteraturen för att finna en mer harmonisk upplösning af det tvungna celibatets dissonanser.

Om stilens »ædle Sprogkunst» behöfver intet nämnas. Det är väl bekant, att Gustav Jensen är en stilist af rang.

Ståndpunkten är utan hvarje tvetydighet den bibliska kristendomens.

Vi blott önska, att det norska språket icke må stå i vägen för den vida spridningen äfven inom vårt land af dessa »stærke og milde» *Tanker og Opgaver.* O. Q.

Om bergspredikans uppkomst och sammansättning.

Följande uppsats vill på en viktig punkt ge en föreställning om, huru den exegetiska vetenskapen nu arbetar med betydelsefulla problem, och med detsamma ge läsarne anledning att fråga sig själfva, om bibelforskning är skadlig eller nyttig.

Matteus- och Lukasevangelierna ha bådadera ett stycke, som man kan kalla bergspredikan, äfven om den enligt Lukas ej hölls på ett berg, nämligen i Mattei 5—7 kap. och Lukas' 6 kap. Dessa stycken förete stora likheter. De förläggas der, om ej till precis samma tidpunkt, så dock till samma tidsperiod i Jesu lif, den första perioden af hans galileiska verksamhet. De tillhöra en tid, då lärjungakretsen började vinna allt fastare konsistens och då större folkmassor från olika delar af landet, ja från utompalestinensiska landsdelar, samlade sig kring Kristus, lockade af ryktet om den store läraren och undergöraren. Jesus närmade sig allt mer höjdpunkten af sin verksamhet som folkets lärare. Hans undervisning rörde sig om religiösa och etiska problem, som måste sysselsätta många af folket, för så vidt de ägde intresse för sådana frågor. Vi fråga: hvad lärde han nu folket? och få svaret i bergspredikan.

De nämnda styckena förete vidare stora likheter i komposition och innehåll. Lukas-redaktionen är den kortare och företer så till vida en ursprungligare form. Den innehåller

först saligprisningarna och veropen, därefter flere föreskrifter angående det sedliga lifvet såsom ett lif, som ställer oss i förhållande till medmänniskor, hvilken del slutar med betraktelser öfver människans inre och yttre i det sedliga handlandet — »ett godt träd bär ej dålig frukt o. s. v.» — samt till sist den säkra eller osäkra ställning, som följer med det olika förhållandet till Herrens ord.

Det allra mesta af innehållet i Lukas' bergspredikan återkommer i Mattei bergspredikan, till det mesta i samma ordning och delvis med samma formuleringar. Men så har Matteus skjutit in en hel del annat material, som dels återfinnes i andra sammanhang hos Lukas, dels är för Matteus egendomligt. Detta visar oss med bestämdhet, att det ursprungligen funnits en bergspredikan, som ligger till grund för båda evangelieredaktionerna. Man har velat fatta saken så, att Lukas och Matteus öst ur samma omedelbara källa. Men det är ej gärna möjligt. Om så vore fallet, förstår man ej de många olikheterna i formuleringarna m. m. Den som författat bergspredikan hos Matteus har haft en kortare redaktion af densamma, hvilken varit mycket lik Lukasredaktionen, och hvilken han sedan utfyllt med en hel del nytt material. Vi skola nu mera i detalj se, huru det förhåller sig med denna sak.

Först komma saligprisningarna. Redan denna början visar oss, att vi här ha att göra med en litterär produkt, som blifvit anlagd i samma stil som vissa gammaltestamentliga skriftstycken, t. ex. 1 psalmen: »Salig är den man, som o. s. v.» Grundtonen är densamma hos båda evangelisterna, men stora olikheter finnas. Så äro saligprisningarna hos Lukas färre än hos Matteus. Och de Lukanska förete en större enkelhet i innehåll och form. Hos Lukas heter det: Salige äro de fattige, hos Matteus: Salige äro de i anden fattige o. s. v.

Huru skola vi nu fatta dessa olikheter? Hvilken har de ursprungligaste salighetsprisningarna, Lukas eller Matteus? Ibland har man tänkt sig, att Matteusredaktionen skulle ge den ursprungliga, den rent andliga meningen, under det att Lukasredaktionen varit af sekundär art, varit en bearbetning, som understundom ansetts passa för en ebionitisk kristendomsriktning, hvilken satte saligheten i yttre fattigdom, lidande och sådant. Men frånsedt det anstötliga däri, att ett evangelium skulle innehålla ebionitiska eller andra ensidiga element, så kommer denna mening i dess allmänhet i strid med en riktig uppfattning om evangeliernas uppkomst. Och denna riktiga uppfattning är, att en enklare redaktion af ett textstycke ofta tyder på en större ursprunglighet. Bearbetning inom evangeliilitteraturen i syfte af förenkling, förkortning anse vi vara mera undantag än regel.

I förevarande fall fatta vi saken på följande sätt. Lärjungarne hade från Jesu mun saligprisningar öfver hans rätta lärjungar. Då Jesus talade om de fattiga, de hungrande, de gråtande, så menade han detta andligt, hvilket ej utesluter, att han härvid kunde äfven tänka på de rent yttre bekymmerfulla förhållanden, i hvilka många af hans anhängare på grund af olyckliga omständigheter befunno sig. Då man sedan förkunnade dessa ord för de nya församlingsmedlemmarne, sa gaf man dem en formulering, som passade för alla dessa medlemmar i något afseende. Så fick man ett trösteord till de fattiga, de hungrande, de sörjande, de förföljda. Den kända ursprungliga grundtypen af dessa ha vi hos Lukas. Då han talar om de fattiga o. s. v., så menar han detta bokstafligen, men det är om *kristna* han talar, d. v. s. om sådana, som äro andligen fattiga, andligen hungrande och sörjande. Att han ej prisar dem saliga för deras yttre fattigdoms, hungers och tårars skull, det framgår med tydlighet af hela den bild af en kristen, som vi få i fortsättningen af

hans bergspredikan. Hela hans tankegång rör sig inom det andligas område.

En grundtyp var gifven. Men man kände, att den både kunde och behöfde fullkomnas. Jesus hade sagt mer än denna ursprungliga, enkla formulering innehöll. Så uppkom Matteusredaktionen af saligprisningarna, som upptar flera sådana och ger dem en fylligare formulering i syfte att framhålla deras andliga innehåll. Det var ej nog med att vara fattig, det gjorde ingen salig. Man skulle vara fattig i anden. Så hade Jesus menat det.

Vidare har Lukas, v. 24—26, fyra verop öfver rika, mättade, leende, bland människor väl sedda, hvilka verop tydligen korrespondera med saligprisningarna såsom sin motsats. Häraf finns intet spår hos Matteus. Dessa verop hafva därför ej funnits i de källor, som författaren till Mattei bergspredikan användt, ty man förstår ej hvarför han skulle uteslutit dem. Däremot har antingen Lukas sjelf tillsatt detta stycke, eller har det funnits i hans källor, hvilket senare är det sannolikaste. Innehållet i detta stycke målar lefvande de i jordiskt afseende lyckliga, som gjorde det trångt för de första kristna. Men däraf följer ingalunda, att de skulle vara diktade. De förhållanden i socialt afseende, som här skina igenom, funnos lika fullt på Kristi tid. En förfärlig klyfta mellan de lyckligt lottade och de arme var en af den tidens förbannelser. Följaktligen hade Jesus själf anledning att uttala sig såsom här sker, och han gjorde det också, såsom vi finna af andra ställen i evangelierna. Vi ha sålunda verkliga och sanna Jesustankar och ord äfven i detta stycke. Genom att sätta dessa verop bredvid saligprisningarna har Lukasevangeliet sålunda bidragit att kasta ett starkt ljus öfver vissa förhållanden i de första kristna församlingarna, förhållanden, som hade sina motsvarigheter i Jesu tid, och om hvilka han uttalat sig så som här beskrifves.

Därefter öfvergår Lukas till de etiska förmaningarna och föreskrifterna. Men Matteus inskjuter härefter en del annat material. Han ville utvidga bergspredikan i syfte att ge en mera fullständig framställning af kristendomens innehåll i motsats till den farisciska judendomens åskådningar; han ville ge en mera fullständig bild af den nytestamentlige fromme i motsats till fariseerlärjungen.

Först har Matteus tvenne uttalanden om de trogna såsom jordens salt och världens ljus. Härmed har han velat angifva deras ställning till den omgifvande världen i allmänhet. Men han vill ej ge allmänna beskrifningar. Han skall ju ha Jesusord. Han är vid sitt förfaringssätt bestämd af den objektiva makt, som ligger däri, att Jesusord funnos i församlingen, hvilka skola vara den stora källan för dess ljus. Nu väljer han två Jesusord, som bäst skulle passa för hans ändamål.

Det första, om saltet, finna vi äfven hos de andra synoptikerna, Mark. 9: 50, Luk. 14: 34—35. Här ge vi först akt på, att utsagan således finns äfven hos de andra synoptikerna i annat sammanhang. Förf. har uppenbarligen infört ett ord här från annat ställe. Hvarifrån? Hvarken från Markus eller Lukas, ty hans formulering är en annan. Därför måste han ha fått det från en annan källa. Och nu har det ett intresse att söka utforska utsagans historia. Hos Matt. lyder den: »I ären jordens salt; men om saltet göres slött, hvarmed skall man salta det? Till intet duger det mer, om icke till att utkastas och nedtrampas af människorna». Hos Mark.: »Saltet är godt, men om saltet mister sin sälta, hvarmed skolen I tillaga det»? Hos Lukas: »Saltet är godt, men om saltet göres slött, hvarmed skall det tillagas? Det är ej tjenligt hvarken för jorden eller för gödselhögen; man kastar ut det». Låtom oss nu jämföra dessa ställen. Alla äro relativt olika formulerade, men vi igenkänna en gemen-

sam grundtanke i dem, denna: om saltet blir odugligt, hvarmed skall det sedan göras dugligt? Denna tanke har således Jesus uttalat, och sedan kom den in i den ursprungliga förkunnelsen och framträdde på olika håll i olika former.

Hvilken har varit den ursprungligaste formen? Till den torde ha hört det som är gemensamt i alla tre utsagorna. Nu få vi tänka oss, att meningen: saltet är godt (skönt), äfven funnits i utsagan, då den sattes in hos Matteus, men att den fallit bort och ersatts af orden: I ären jordens salt. Då få vi såsom det ursprungligt gemensamma i utsagan detta: saltet är godt, men om saltet mister sin sälta, hvarmed skall man då tillaga (återställa) det? Ordet ἀρτύειν, tillrusta, som finns hos Markus och Lukas, får anses såsom det ursprungliga, i stället för hvilket Matteus satt det uttrycksfulla ἁλίζειν. Detta är således den enklaste urformen, som vi träffa med vissa förändringar hos Markus. Men så träffa vi andra formuleringar hos Matteus och Lukas med vissa gemensamma egendomligheter, såsom ordet: göres slött, och tillägget af tanken om det onyttigvordna saltets utkastande. Vi ha således två hufvudformer af utsagan, en som ingår i alla tre evangeliernas formuleringar och en utvidgad hos Matteus och Lukas. Detta tyder på, att dessa hufvudformer tillhört två olika källor för evangelierna, en mening, som ytterligare stödjes af det sammanhang, i hvilket de finnas hos de särskilda evangelisterna. Hos Matteus och Lukas finnas de visserligen i olika sammanhang, dock inne i samlingar af tal och utsagor af Jesus, hvilka befinnas tillhöra en ursprungligen gemensam källa. Hos Markus är utsagan insatt i ett sammanhang, som röjer en annan källa.

Härefter kommer utsagan om de trogna såsom världens ljus. Den röjer en viss frändskap med en utsaga hos Joh. om Jesus själf såsom världens ljus. Af den finns v. 15: »ingen tänder ett ljus . . .» hos Mark. kap. 4 och Luk. kap. 8 och

11. Dess historia erbjuder svårigheter, men då Matteus och Lukas ha ett tillägg om de personer, som skola se ljuset, och då Luk. 11 har vissa olikheter med Luk. 8, så, trots det att Luk. 8 har det nämnda tillägget, torde det vara obestridligt, att Matt. och Luk. 11 härröra från ett gemensamt ursprung och Mark. 4 och Luk. 8 från ett annat, hvilket senare äfven styrkes däraf, att utsagorna förekomma i samma sammanhang, ibland liknelser om riket.

Därefter möta vi hos Matt. en tanke, som är en dominerande i bergspredikan, tanken om lagens betydelse, v. 17: Menen icke, att jag kommit att upplösa lagen o. s. v. Innehållet i denna v. finns endast hos Matt. Hvad beträffar dess ursprung, tror jag ej, att den ursprungligen hört samman med följande v., utan att de två verserna från början tillhört olika skrifter och senare sammanförts på grund af innehållets släktskap. Detta anser jag följa däraf, att v. 18 äfven finns i Luk. 16: 17, utan att man där finner något, som erinrar om v. 17 hos Matt. och utan att man ser någon anledning, hvarför Luk. skulle uteslutit v. 17. Luk. 16: 17 är tämligen fristående utan annan förbindelse med det föregående och efterföljande än den, som här betingas af den allmänna anda, som genomgår sammanhanget. Med den skall ett sammanhang med v. 16 antydas, men innehållet v. 16—17 är så pass olikartadt, att jag ej kan anse dem hafva ursprungligen hört samman. Tanken i Luk. 16: 17 och Matt. 5: 18 är den, att himmel och jord skola snarare förgås än en prick af lagen. Tanken har Jesus säkerligen fått från sin omgifning. Vi höra här ett beprisande af lagens oförgänglighet, som ej så litet erinrar om hvad vi känna om den saken från annat håll. Detta Jesu ord har lifligt inpräglats hos lärjungarne, som naturligen ock lika högt uppskattade lagen, och har sedan skriftligen upptecknats och sökt en plats inom evangeliilitteraturen. Hos Matt. förekommer utsagan i mera utvidgad form

än hos Luk. Utvidgningar äro »jota» och: tilldess allt sker, fullbordas.

Sedan följa tre utsagor, v. 19—22, om upplösandet af lagens bud, om fariseernas rättfärdighet och om brott mot 5:te budet, hvilka alla äro egendomliga för Matt. Till den sista tanken sluter sig nära ordet om försonlighet, v. 23—26, hvilket äfven finns hos Luk. 12: 58—59. Hos Luk. har utsagan en kortare formulering med delvis annan språklig formulering af mera sekundär art, lämpad för äfven icke judiska läsare, såsom πράκτωρ. Formuleringen hos Matt. röjer däremot ett mera äkta judiskt ursprung, hvadan man med skäl kan anse, att vi inom Matteusutsagan ha den ursprungligare formuleringen, äfven om den skulle vara något utvidgad hos den nuvarande Matt.

V. 27—28 innehålla Jesu lärdom om kyskhet, en utsaga, som ock tillhör Matt. ensam. Emellertid finns det anledning att tänka sig den möjligheten, att v. 28: »hvilken som ser på en kvinna o. s. v.» tidigt haft äfven en något annan formulering än den som finns hos Matt. Dessa ord citeras nämligen hos vissa äldre förf., såsom Justinus, Origenes, med andra formuleringar. Så t. ex. heter det ofta ὁ ἐπιβλέψας i stället för ὁ βλέπων hos Matt., hvilket uttryck, just därigenom, att det så ofta förekommer, visar sig hafva blifvit tidigt fixeradt och auktoriseradt. Huru har detta skett? En möjlighet vore, att denna formulering härstammade från källan till Matteus, och att han således omformulerat det. Men det är ock möjligt, och det synes mig vara det sannolikare, att Matteusutsagan tidigt blifvit ändrad genom användning af det kraftigare sammansatta ordet, och att denna formulering sedan kommit att ofta användas.

I anslutning till talet om kyskhet har nu evangelisten ställt Jesu ord om försakelse, utrifvandet af ögat och afhuggandet af handen, som äro till förargelse. Denna utsaga är särdeles

belysande för evangelisternas användning af olika källor. Vi finna nämligen samma utsaga på ett annat ställe hos Matt., i det 18 kap. i sammanhang med varningen för att förarga de små. Denna sistnämnda redaktion företer vissa afvikelser från red. i 5 kap. Här nämnes äfven foten, och lederna äro omkastade, så att hand och fot nämnas först och sedan ögat, i motsats till hvad som är förhållandet i 5 kap. Då nu en evangelist har samma utsaga på två ställen med delvis olika formulering, så kan det förklaras på det rimligaste sättet däraf, att han användt olika källor, i hvilka den funnits. Att så varit förhållandet äfven i detta fall, bestyrkes på ett eklatant sätt däraf, att denna utsaga förekommer äfven i Mark. 9 kap. i alldeles samma sammanhang som i Matt. 18, nämligen tillsammans med talet om de små, och däraf, att den här har samma grundform, som i Matt. 18. Först nämnas här hand och fot och sedan ögat. Häraf följer, att Matt. i 18 kap. fått utsagan från en källskrift, som äfven legat till grund för Markusevangeliet, och att den kommit in i 5 kap. från en källskrift, som innehållit sådant material, som vi för öfrigt till stor del finna i bergspredikan.

Förhållandet mellan man och kvinna utvecklas vidare hos Matt. genom upptagande af frågan om äktenskapsskillnad, v. 31—32. Här användes nu en utsaga af Jesus, som förekommer i egendomliga formuleringar hos alla tre synoptikerna. Vi vilja nu se, huru denna kan ha lydt ursprungligen. Det närmaste parallelstället till Matt. 5: 32 ha vi Luk. 16: 18, emedan dessa två redaktioner af utsagan peka tillbaka mot en ursprungligen gemensam källskrift, som innehållit utsagor af Jesus. Enligt Lukas ser det ut, som v. 18 i källan stått samman med v. 17, som vi förut behandlat, och man kan därför tänka sig, att så varit förhållandet i Mattei källa, och att han således enligt sin metod här sönderssprängt två sammanfogade utsagor och satt in nytt material, som passade

för hans ändamål. V. 18 hos Luk. innehåller nu dessa tankar: den, som skiljer sig från sin hustru och äktar en annan, gör hor, och den, som äktar en frånskild hustru, gör hor; det är alltså männen, som äro brottslingar. I Matt. 5: 32 finnas ock två hufvudpointer: den, som skiljes från sin hustru, kommer henne att göra hor, och den, som äktar en frånskild, gör hor. Och i det första membrum tillägges: »utom för hors skull.» I Matt. 5 och Lukas ha utsagorna således samma grundform, men med vissa olikheter i tanken.

Vidare ha vi utsagan Matt. 19: 9 och Mark. 10: 11, 12 i samma sammanhang, hvilket visar, att den har kommit in genom en annan för Matteus och Markus ursprungligen gemensam källa. Matt. 19 finna vi denna tanke: den, som skiljer sig från sin hustru och äktar en annan, gör hor, således lika med det första membrum hos Lukas, dock med samma tillägg som i Matt. 5: »utom för hors skull.» I all hufvudsak samma tanke med undantag af det nämnda tillägget finna vi i Markusutsagan; men så har Markus ett för honom egendomligt tillägg om, att en kvinna, som skiljer sig från sin man, gör hor.

Huru ha nu dessa fyra olika redaktioner af utsagan kommit till? Enligt min mening på följande sätt. Matt. 19, Markus och Lukas erbjuda alla den tanken, att den, som skiljer sig från sin hustru och äktar en annan, gör hor. Jesus har uttalat sig mot de lättsinniga äktenskapsskillnaderna hos judarne, som i regel berodde på männen. Så har denna utsaga kommit till och sedan utbildats med andra tankar af Jesus angående samma sak. Den enklaste formuleringen har funnits i den för Matt. 19 och Markus gemensamma källan. Men så har den utvidgats af dem, som användt denna källa. Enligt Matt. har den utvidgats med angifvande af grunden för tillåten äktenskapsskillnad. Enligt Markus med tanken, att den kvinna, som skiljer sig och äktar en annan, gör hor. Detta för Markus egendomliga tillägg måste ha kommit in

här, emedan han skref för läsare, hos hvilka kvinnan hade rätt att begära äktenskapsskillnad. Så var ej förhållandet hos judarne, och därför har man satt i fråga, huruvida dessa ord verkligen äro talade af Jesus. Frågan är ej obefogad. Jag finner emellertid ej skäl att betvifla, att Jesus yttrat sig äfven om den saken, ty fall förekommo hos judarne, da åtminstone förnäma kvinnor ställde till med äktenskapsskillnad (Herodias).

I den för Matt. 5 och Lukas gemensamma källan finns äfven, såsom vi sett, den tanken, att den som äktar en frånskild gör hor, en sak, hvarom Jesus ock haft god anledning att yttra sig.

Utsagan har nu hos Matt. undergått vissa förändringar. Redaktionen af denna har haft intresse af att betona den frånskilda kvinnans brottslighet, i hvilken mannen har skuld, för sä vidt han föranledt det sorgliga förhållandet. Och sa har han kompletterat utsagan med angifvande af grunden till berättigad äktenskapsskillnad. Ovisst är, huru det tillgått, att bestämningen: »utom för hors skull» kommit in i båda Matteusutsagorna, fastän de härstamma ur olika källor. Troligen har det så tillgått, att förf. själf, som funnit denna bestämning i den ena källan, därmed kompletterat utsagan från den andra källan och därvid gifvit en annan formulering åt densamma, såvida man ej med vat., cantabrig., it. och Or. finge anta samma läsart pä båda ställena. Så se vi, huru en ursprungligen enkel formulering af en Jesu utsaga utbildats efter omständigheter och förhållanden i församlingarna genom komplettering med tankar, om hvilka man ej bör ha anledning betvifla, att de varit Jesu egna tankar.

Därefter kommer hos Matt. ett för honom egendomligt stycke, v. 33—37, som handlar om edgång, hvarpå följer undervisning om den rätta hämden med en utsaga, som vi äfven träffa Luk. 6: 29, dock med något annan formulering

och med omkastad ordning, hvilken omkastning troligen gjorts af Matt. förf., emedan han behöfde utsagan på detta ställe. V. 41 är egendomlig för Matt.

V. 43—48 utgöres af förmaningar om rätt förhållande till ovänner, ett stycke, som innehåller dels element, som äro gemensamma med Luk., dels sådana, som finnas endast hos Matt. Största uppmärksamheten tilldrager sig här v. 44: »älsken edra fiender och bedjen för dem som, förfölja eder». Parallelstället hos Lukas är 27 o. 28 vv.: »älsken edra fiender, gören väl mot dem, som hata eder, välsignen dem, som förbanna eder, och bedjen för dem, som smäda eder». (Se äfven v. 35). Att afgöra, huru denna utsaga ursprungligen varit formulerad, är hardt när omöjligt. Lukas har den mer utvidgad än Matt. Visserligen finnes det en läsart, enligt hvilken Matteusstället skulle vara ungefär lika med Lukas (se vår gamla kyrkobibel), men denna läsart har kommit till på det sättet, att man kompletterat Matteus med Lukas. Den ursprungliga läsarten hos Matt. är den här ofvan nämnda kortare, hvilken finnes i Codex vaticanus och sinaiticus, den koptiska öfvers., de gamla syriska texterna curetonianus och sinaiticus, Origenes m. fl.

Ovissheten ökas ytterligare därigenom, att utsagan förekommer i flere växlande former hos gamla kyrkans författare, såsom διδαχή, Justinus m. fl. Så tillägger διδαχή ett ord om fasta. Inga af dessa formuleringar hos äldre förf. kan jag anse för lämningar af äldre redaktioner än de synoptiska, utan jag anser dem för sekundära bildningar på basis af evangeliernas redaktioner, hvadan vi ha att hålla oss till Matt. och Luk., då vi söka den ursprungliga stammen till denna utsaga. Utsagan har nu, som nämnts, olika formuleringar hos båda evangelisterna, så att de ej, såsom man ofta menat, kunnat hämta den ur samma gemensamma källa, utan de måste ha tagit den ur olika källskrifter, som i sin ordning varit bearbetningar af en äldre.

Vi sade, att det är nära nog omöjligt att här finna den ursprungliga formuleringen. Men därpå ligger ej heller någon synnerligen stor vikt. Sammanställa vi båda evangelisternas utsagor, så finna vi en väl bestämd krets af tankar, inom hvilken man här rör sig: kärlek till fiender, förbön, välsignande, göra godt, hvartill hos Luk. v. 35 kommer lånande. Med och kring dessa begrepp röra sig ock de motsvarande utsagorna hos äldre författare. Det fasta och vissa här är således det, att Jesus gentemot sin tids meningar och praktik predikat kärlek till fiender, välsignande, förbön o. s. v., och detta faktum reflekterar sig på ett bestämdt och handgripligt sätt i dessa evangeliska utsagor.

I sammanhang härmed talas hos båda evangelisterna om den lön, som väntar dem, som lyda hans ord om kärlek till fiender. Och fortfarande är det svårt att afgöra, hvilken som har det ursprungligaste. Μισθός hos Matt. är ursprungligare än Lukas' χάρις, men båda uttrycken kan Jesus ha användt, τελώνης låter ursprungligare än Lukas' ἁμαρτωλός, men båda dessa benämningar lågo nära till hands för Frälsaren, »fullkomlig» låter ursprungligare än »barmhärtig», men båda passa så väl i Jesu mun. I vissa afseenden torde dock Matteusredaktionen här böra betraktas såsom den ursprungligare.

Matt. har i 6 kap. först ett längre för honom egendomligt stycke, som rör sig om fariseernas allmosegifvande, bön och fasta och inskärper det rätta utöfvandet af dessa gärningar. I detta stycke inflätas bönen Fader Vår såsom ett ex. på en rätt bön. Denna förekommer äfven hos Lukas, men ej i bergspredikan utan i 11 kap. i ett angifvet historiskt sammanhang. Häraf kunna vi förstå, att Matteus förf. i sin källa funnit den i annat sammanhang och därifrån inflyttat den i bergspredikan. Men denna källa kan ej ha varit densamma som Lukas användt, ty Lukasredaktionen är kortare, och man ser ingen grund till, att Lukas skolat utesluta vissa delar af

bönen. Ett sådant antagande, som man träffar hos vissa exegeter, är smaklöst. Lukas saknar doxologien »ty riket är ditt ...», men det gör då äfven Matteus, ty äfven här har den ej tillhört den ursprungliga texten, utan har senare kommit in såsom en produkt af traditionen. Men så saknar Lukas af begynnelsemeningen allt utom Fader, samt 3:e och 7:e bönepunkterna. Visserligen förekommer i en hel del textkällor till Lukas någon eller alla af dessa punkter. Men de ha kommit in för att åstadkomma harmoni mellan Matt. och Luk. Alla tre punkterna fattas i så viktiga textvittnen som cod. vaticanus, Origenes, den sinaitiska syriska texten m. fl. Vi ha sålunda två recensioner af Fader Vår, en kortare och ursprungligare hos Lukas och en fullständigare hos Matt. Kompletteringarna i den senare måste vara ett verk af traditionen, men är äkta i den meningen, att den innehåller verkliga Jesustankar. Dessa kompletteringar äro för öfrigt ej synnerligen svåra att förklara, de utgöra egentligen blott komplettering af hufvudtankar, som redan finnas i Lukasrecensionen. Då man hade bestämningen Fader, var det lätt att med en känd tanke fylla i bestämningen »som är i himlarne». Tredje bönepunkten ger sig lätt nog ur andra: gudsrikets förverkligande innebär, att Guds vilja sker. Och bönen om frälsning från frestelsen födde af sig själf bönen om frälsning från den onde.

Därefter följa i detta kap. en del utsagor, som alla i modifierade formuleringar finnas på olika ställen hos Lukas, utsagan om samlandet af skatter, som finns i Luk. 12, om ögat såsom kroppens ljus, som finns i Luk. 11, samt ett längre stycke om jordisk omsorg, som till stor del ordagrant finns i Luk. 12, med undantag af utsagan om tjänandet af två herrar, som finns i Luk. 16.

Därefter följer förmaningen om människors domar öfver hvarandra, Luk. 6: 37—42, Matt. 7: 1—6. Flere partier här äro

gemensamma, med åtskillig likhet i formuleringen, men stundom mera utvidgade hos Lukas. Ett för honom egendomligt tillägg är: »förlåten, så skall eder förlåtas», en Jesu tanke, som befanns vara behöflig för församlingslifvets normala utveckling och som särskildt kom till herravälde i församlingarna, då paulinsk ande trängde in. I detta stycke har Lukas inflätat ett par utsagor, som ej finnas i detta sammanhang hos Matt. utan annorstädes, nämligen om de blinda som ledare och om förhållandet mellan lärjunge och mästare. Dessa afbryta sammanhanget och hafva nog kommit in här senare. Jag tror ej, att de ursprungligen varit sammanförda, utan att de först träffats i Lukas, bergspredikan eller någon dess källa. Den första utsagan finns hos Matt. kap. 15: 14 i ett helt annat sammanhang, i ett skriftstycke, som enligt min mening varit Lukas obekant. Där användes den om fariseerna, och på dem passar den ock mycket väl. Hos Lukas presenteras den såsom parabel, hvilket torde antyda, att den ursprungligen varit en fristående parabel, som sedan inkommit såväl i en för Luk. tillgänglig källa som ock i den källa, som ligger till grund för Matt. 15, hvarvid öfverskriften fallit bort. Den andra utsagan om lärjunge och mästare finns äfven i Matt. 10 och har således varit tillgänglig för författare, som gjort samlingar af Jesu utsagor, hvilka legat till grund för både Mattei och Lukas samlingar.

I det stycke vi nu behandla har Matt. en särskild utsaga om att icke ge hundarne det heligt är o. s. v.

Därefter har Matt. ett stycke om bönhörelse, 7: 7—11, som finns hos Luk. 11: 9 ff. såsom ett åskådliggörande af värdet af bönen Fader Vår. Det är ej klart, hvarför Matt. placerat det här. Man tycker, att det passat bäst ihop med Fader Vår liksom hos Lukas. På den motsvarande punkten i Lukas' bergspredikan finns knappast något, som motiverar, att det placerats här. Man skulle kunna tänka sig, att de

vedergällningstankar, som genomgå detta stycke — t. ex.: »med det mått I mäten skall man mäta åt eder» — bidragit att bestämma evangelisten att insätta detta stycke här; bönhörelsen är ett skönt sätt, hvarpå Gud vedergäller. — Hos Matt. är stycket ganska likt motsvarande stycke i Luk. 11, dock finnas vissa olikheter, som tala för en större ursprunglighet hos Matt., t. ex. då Herren enligt Matt. lofvar att ge det som är godt, men enligt Luk. den Helige Ande.

Hos Matt. afslutas denna framställning på ett sammanfattande sätt i den tanken: »allt hvad I viljen att människorna skola göra eder, det gören I ock dem», en utsaga, som kommer tidigare i något annat sammanhang hos Lukas.

Hos Lukas ansluter sig till detta stycke på ett naturligt sätt Jesu ord om förhållandet mellan träd och frukt. Här inskjuter Matt. ord om den smala vägen och de falska profeterna, hvilka ord han sammanknippar med orden om trädet och frukten, så att dessa få en särskild tillämpning på de falske profeterna. Matt. lägger till grund för sin framställning här, v. 13—23, ett stycke ur Lukas, kap. 13: 22—27. Men han behandlar detta grundlag på ett så fritt sätt, att det bereder stora svårigheter för den, som vill söka utreda förhållandet mellan dessa stycken. Enligt Lukas ställes till Jesus den frågan, om få varda saliga, och på den frågan svarar han med förmaningen att ingå genom den trånga porten och med en liknelse om några, som stodo utanför en mans hus och begärde att bli insläppta, emedan de ätit och druckit inför honom, men blefvo afvisade såsom okända och ogärningsmän. Om nu Matteus förf. haft dessa ord i hufvudsakligen samma gestalt som hos Lukas, så har han betydligt förändrat innehållet. Han har uteslutit själfva liknelsen, men behållit en del af dess tankar. I stället för dem, som klappade, har han insatt de falska profeterna, hvilket han kunde göra, emedan liknelsen gällde äfven dem. Så har han en

beskrifning på dessa profeter, som delvis är egendomlig för honom, men delvis består just af en del af orden om trädet och frukten, som finnas äfven i Luk. 6 och som hos Matt. ha en något annan formulering och särskildt undergått den förändringen, att vissa delar omflyttats för att lättare passa in dem i beskrifningen på de falska profeterna.

Dessa ord om trädet och frukten erbjuda för öfrigt ett stort intresse i fråga om källskrifterna. Vi ha dem äfven på ett annat ställe hos Matt., i 12 kap. Där äro de något annorlunda formulerade, och här finns hos Matt. den del af dem, som saknas i Mattei bergspredikan men finns hos Lukas. Och orden i Matt. 12 ha ej tillhört en annan källa utan densamma, till hvilken bergspredikans innehåll hört. Vi se sålunda, huru en Jesu utsaga formulerades på olika sätt och kom in på olika ställen i samma källskrift.

Det som säges om de klappande i Luk. 13 förlägges nu af Matt. till parusien, v. 21—23 — Matt. är ett parusiens evangelium. V. 22, 23 tyckas svara mot orden i Luk. 13: »hafva vi icke ätit och druckit inför dig — —?», men innehållet är mycket förändradt. Hos Matt. heter det ju: »hafva vi ej profeterat i ditt namn o. s. v.?» Förhållandet mellan dessa ställen är mycket svårt att utreda. Hos vissa äldre författare, såsom Justinus, Origenes och fl., citeras dessa ord ofta så, att man får en kombination af Lukas och Matt., hvarvid man från Luk. tager orden »ha vi ej ätit och druckit?» och sedan fortsätter med Matt. hel eller stympad, jämte det man ofta omformar de sista orden, delvis till likhet med Lukas. Detta ofta återkommande citat skulle kunna ge anledning till den förmodan, att man känt en redaktion af dessa ställen, som vore äldre än evangelierna, hvilken möjlighet nog ej får bestridas. Dock är jag mest böjd för att tro, att den nämnda kombineringen är en senare produkt på basis af de två evangeliernas utsagor.

Så kommer till sist afslutningen af bergspredikan, som talar om följderna för Jesu lärjungar af att lyda eller förkasta hans ord. Den är skrifven med ord, som vittna om stor och djup ursprunglighet och om mycken gemensamhet i tankar och formuleringar.

Huru har nu den ursprungliga redaktionen af bergspredikan sett ut? Den kan icke ha varit densamma som Mattei bergspredikan eller åtminstone en betydligt utförligare än Lukas', ty då skulle Lukas' bergspredikan kommit till på det sätt, att han plockat ut det som passade för hans syfte. En sådan uppfattning strider mot hela karaktären af dessa två textstycken sådan den tett sig för oss i det föregående. I allmänhet vill jag för min del afvisa alla påståenden om, att Lukas' bergspredikan i större omfattning skulle ha kommit till genom utplock från andra, utförligare skriftliga källor. Visserligen ha vi ej den ursprungligaste redaktionen af bergspredikan hos Lukas — den vore nog att söka i någon af de källor evangelisterna användt — men af de två redaktionerna kommer enligt min mening Lukas närmast den ursprungliga grundformen.

En ursprungligare redaktion af bergspredikan och af det för Matt. och Luk. gemensamma, som ej finns i Luk. 6, som blifvit bearbetad, ligger emellan Matteus och Lukas. De kunna ej ha omedelbart hämtat innehållet ur samma källskrift. Detta förbjudes af de ofta betydande olikheterna. Och härmed komma vi i opposition mot en ej ovanlig mening bland exegeterna. Man antager, att Matt. och Luk. haft samma källa, som de fritt användt och bearbetat. På detta sätt kan man aldrig tillfredsställande förklara dessa textstyckens tillkomst. B. Weiss, som äfven haft denna mening, har på senare tider börjat betvifla den och sökt förklara saken så, att Lukas haft en särskild parallelredaktion af bergspredikan, en förklaring,

som är en ren nödfallsutväg, för hvilken inga tillräckliga bevis kunna lämnas.

En konsekvens af denna åskådning blir, att de element af Mattei bergspredikan, som alldeles saknas i Lukas' evangelium, ock ha saknats i Lukas' källor; Matt. har fått dem från annat håll. Den meningen, att Lukas skulle uteslutit detta, emedan det ej passade för hans syfte, är ohållbar och är blott ett sätt att söka rädda sig ur förlägenhet. Passade det ej i bergspredikan, så kunde det väl passat på andra ställen hos Lukas. Möjligen har Matt. fått det från en tredje källa, ur hvilken han hämtat åtskilligt annat af det för honom egendomliga. Man kan ej undgå att skönja en viss inre släktskap mellan många af de för Matt. egendomliga styckena. Vi erinra om, att i 23 kap. finnas uttalanden om eden, som röja en viss andefrändskap med uttalanden om eden i bergspredikan.

Vi fatta saken så, att det ursprungligen funnits en bergspredikan, en samling af mest etiska tankar och föreskrifter, som innehållit i hufvudsak detsamma som Lukas' bergspredikan. Denna har redaktören af Mattei bergspredikan förefunnit i en viss redaktion och utvidgat den genom att på lämpliga ställen fylla i en hel del nytt material. Detta har han hämtat dels från en källa, som innehållit sådant material, hvilket funnits i en af Lukas' källor — vi ha ju sett, att så mycket ur Mattei bergspredikan finns hos Lukas i annat och olika sammanhang — dels från någon annan eller några andra för Matt. ensam tillgängliga källor.

Härmed har han haft ett bestämdt ideellt syfte. I Matt. bergspredikan träffa vi en mängd af kristendomens hufvudtankar i deras motsats mot judiska åskådningar. Vi träffa religiösa och etiska tankar, tankar angående lifvet i jordisk nöd med allehanda lidanden och förföljelser, och eskatologiska tankar. Den riksidé, som genomgår Matteus-evangeliet, har

funnit ett koncentreradt uttryck i bergspredikan. Det gammaltestamentliga gudsrikets substans skulle bevaras, ej en prick af lagen skulle falla, men allt det falska och förgängliga skulle falla bort: Jesus ger en ny tolkning af lagen. Så skulle ett nytt rättfärdighetens rike skapas, som skulle regeras af den Fader, som låter sin sol uppgå öfver onda och goda, och i hvilket kärlek och barmhärtighet skulle råda (»älsken edra ovänner»). Detta skulle bli ett de andliga realiteternas rike i motsats mot allt fariseiskt skenväsen. Hit skulle man komma in på en smal väg, där de falska profeterna ej kunde brukas som vägvisare. Ledstjärnan var Jesu ord, som utgjorde en säker och fast grund, på hvilken man kunde bygga ett salighetshus, som skulle stå fast i storm och oväder.

Af den beskaffenhet, som vi nu funnit hos bergspredikan genom vår framställning, följer, att den i båda sina redaktioner närmast är en produkt af litterärt arbete och ej hållits i den form, i hvilken den nu föreligger. Redan olikheten mellan de två redaktionerna gör detta omöjligt. Ty hvilken skulle Jesus ha hållit, Lukas' eller Mattei? Och vore Lukas' den ursprungliga, verkliga bergspredikan, så kunde ej Mattei vara det, och tvärt om. Vi måste fatta saken så, att Jesus vid den tid, som angifves i evangelierna, talat märkliga, grundläggande ord, som satt sig fast i lärjungarnes sinnen och minnen, och att dessa sedan kommit att bilda en kärna, kring hvilken andra Jesu ord samlat sig i traditionen. Så ha vi här Jesu ord, med hvilka dock traditionen arbetat och användt dem för församlingens ändamål, Jesu ord, ingångna i församlingens medvetande och lif. Och detta minskar ej deras värde utan tvärtom ökar det. De Jesu ord, som vi ha t. ex. i Mattei bergspredikan, bli ofantligt mera kraftiga, lifgifvande, begripliga för oss, därigenom att evangelisten, som stod Jesus så mycket närmare än vi och som hade inspirationens ande, samlat dem under stora synpunkter. Dessa

synpunkter, som komma till uttryck redan i själfva anordningen af materialet, äro en förklaring af Jesu ord utan alla skrifna kommentarer, utan ett väsentligt tillägg till Jesu egna ord.

Jesu ord — så ha vi sagt, och det stå vi tryggt fast vid. Äfven långt gående kritiska författare ha erkänt, att vi i bergspredikan måste ha en mängd verkliga Jesusord, som utmärka Kristi lära i motsats till judiska åskådningar. I bergspredikan, särskildt Matteusredaktionen, få vi en den mest trogna och lefvande bild af det judisk-fariseiska väsendet, sådant vi känna det äfven från andra håll. Där få vi ock en den renaste föreställning om kristendomens grundtankar i deras friskaste ursprunglighet i motsats mot fariseerväsendet. Vi förnimma, huru de två så olika riktningarna på ett omedelbart sätt bryta sig mot hvarandra. Vi äro liksom åskådare af den stora brottningskampen, som får en alldeles egendomlig färg däraf, att den ena i lugna, jämna tag sträcker till marken en motståndare, som fäktar för lifvet. Skulle då bergspredikans ord kunna vara produkter af en tradition, bakom hvilken Jesu gestalt ofullkomligt skymtade fram? Omöjligt, då vore traditionens män mästarne, och han, ja hvad vore han? Nej, det är Jesus själf vi höra tala dessa nya himmelska ord, som omskapa världen.

Vår fasta tro på, att vi här ha sanna Jesusord, försvagas icke, utan stärkes af det förhållandet, att vi i bergspredikan se frukterna af ett litterär-kritiskt arbete. Om vi ägde blott en enda samling af Jesusord, som gåfve sig ut för att vara ett korrekt återgifvande af dem i den ordning han talat dem, en samling, som ej bure spår af kritiskt arbete, så skulle i själfva verket en sådan skrift vara betydligt mindre ägnad att ingifva oss förtroende än våra nuvarande evangelier. Redan det, att vi ha två vittnen, Lukas och Matteus, för det mesta af bergspredikan, stärker sanningen af dess innehåll. Och än mer stärkes denna sanning af själfva de former, i hvilka

Herrens ord här möta oss. Olikheterna väcka vårt stora intresse. Vi finna nämligen, att dessa olikheter äro i all hufvudsak oväsentliga, vi finna, att de behärskas och bindas af en ursprunglig grundform, som de ej förmått spränga sönder eller skymma bort. T. ex. ordet om kärlek till fiender är olika formuleradt hos Lukas och Matteus, men grundtanken och grundformen stå klara och vissa för oss, kärlek till ovänner och förföljare, något som endast kunnat springa fram ur Frälsarens hjärta och tankar. Så se vi i de olika formulerade Jesusorden bestämda grundtankar och grundformer, som utöfvat ett fullkomligt herravälde öfver författarne, som de ej velat fördärfva utan återgifva. Ur traditionen, ur församlingen ha de fått dem, i församlingen ha de lefvat och varit källan för dess lif. Till församlingen ha de kommit genom apostlarne från honom, som enligt bergspredikan fordrade, att man skulle tro på hans ord.

F. A. Johansson.

Om profeterna såsom liturger
enligt Didache.

I Didache X, 7 heter det: »Tillstädjen profeterna att tacka, så mycket de vilja» och XV, 1 f.: »biskoparne och diakonerna förrätta, äfven de, profeternas och lärarnes tjänst (λειτουργίαν); förakten dem därför icke, ty de äro de (af Gud) ärade bland eder jämte profeterna och lärarne». Under det att sålunda de vid en viss församling fästade föreståndarne (episkoperna) böra hedras såsom de där utföra samma funktion som profeterna och lärarne, hvilka besöka den ena församlingen efter den andra, så äger dock den skillnaden rum, att episkoperna vid firandet af eukaristi skulle begagna de i IX och X upptecknade tacksägelsebönerna, under det att profeterna skulle ha rättighet att i sin tacksägelse bruka hvilka ord de ville (εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν).

Då Justinus Martyr i sin Apol. I c. 67 beskrifver eukaristiens firande i Rom, säger han, att föreståndaren uppsänder böner och tacksägelser, så mycket han förmår (ὅση δύναμις). Synnerligen intressant är den motsvarighet härtill, som finnes i den s. k. Clementinska liturgien i Apostol. Constit. VIII, 12, där det i den eukaristiska bönens öfvergång till instiftelseorden heter: »Vi tacka dig ... icke så mycket vi böra, men så mycket vi kunna» (ὅσον δυνάμεθα). Det är emellertid långt ifrån den enda beröringspunkten mellan Justinus och Clementinska liturgien. I sitt stora, berömda verk, Das apostolische Symbol (II s. 347—353), har Kattenbusch, med erkännande af det stora skarpsinne, med hvilket Probst i sin Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte påvisat

sambandet mellan Justinus och nämnda liturgi, anfört slående bevis för, att den stora eukaristiska bönen i Clementinska liturgien till väsentliga delar användes redan på Justini tid*. Mycket sannolikt är, att äfven Irenæus Adv. hær. III, 3, 2 afser samma bön, hvilken han då betraktar såsom af Clemens Romanus tillvaratagen apostolisk tradition**. Att den till sin grundstomme är af hög ålder, får ett ytterligare stöd i den af Swainson, The greek Liturgies p. XL, påvisade sannolikheten af ett judiskt underlag.

Den Clementinska liturgiens stora eukaristiska bön röjer icke den ringaste släktskap med Didaches eukaristiska böner. Men orden ὅσον δυνάμεθα jämförda med ὅσα θέλουσιν säga dock mycket. De äro karaktäristiska för den tid, då inom kyrkan profetians karisma var slocknad. Liturger voro nu endast församlingsföreståndarne med sina diakoner, ej profeter. Men å andra sidan äro sådana liturgiska stycken, som härröra från den tid, då profetians karisma ännu var för handen, utan tvifvel skapelser af densamma. Mer än man anat hvilar kan-

* På ett stycke i denna liturgi syftas säkerligen äfven i det dunkla stället Just. Apol. I, 66: "den föda, öfver hvilken blifvit tackadt genom det från Herren (mottagna) ordets bön" ("per precem ipsius verba continentem", såsom det öfversättes i Otto's edition). I Clementinska liturgien ingå instiftelseorden i själfva bönen. Vid den långa eukaristiska bönens slut heter det nämligen: "Alltså erinrande oss hvad han lidit för oss, tacka vi dig, allsmäktige Gud, icke så mycket vi böra men så mycket vi kunna, och uppfylla hans befallning. I den natt, då han vardt förrådd, tog han bröd ... och såg upp till dig, sin Gud och Fader, och bröt det" etc. Det är uppenbart, att ungefär så den ritual lydt, på hvilken Justinus syftar med orden: δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ.

** Äfven i 1 Clemensbrefvet har man trott sig spåra inflytelser af Clem. liturgiens eukaristiska bön. Se senast Scherer, Der erste Clemensbrief, 1902 s. 105. På den kristna konsten i dess gryning torde den i fråga om val af gammaltestamentliga figurer ha influerat. Och beträffande hela Justini åskådningssätt yttrar Kattenbusch (II s. 350): "Blickt man auf das Ganze der Ideenwelt des Justin, so ist es wahrhaft frappierend, wie nahe es den Gedanken von Gott, Christus, der Welt, dem Menschen, der Sünde, der Erlösung, die die Liturgie zum Ausdruck bringt, steht."

ske äfven i detta afseende kyrkans heliga tempelbyggnad ej blott på apostlarnes, utan äfven på profeternas grund (Efes. 2, 20).

Af den verksamhet, som de s. k. profeterna utöfvade, äro emellertid veterligen, om man bortser från siarens på Patmos i sitt slag enastående verk, ej många spår kvar. Ignatius har i sitt bref till Philad. VII, 1 upptecknat såsom profetisk utsaga, hvilken han själf med »Guds röst» uttalat, orden: »Hållen eder till biskopen och till presbyteriet och diakonerna.» I Apg. finnas enstaka profetiska utsagor upptecknade. Didaches eukaristiska böner, hvilka säkerligen uppstått i samma syropalestinensiska församlingskrets, som diakonen Filippi döttrar och Agabus tillhörde, röja tydligt profetisk inspiration. Ett profetiskt-liturgiskt aktstycke af liknande art är den bön, som bevarats i Apg. 4, 24—30.

Hvad beträffar tacksägelsen öfver kalken, Did. IX, 2*, så anför Harnack (T. u. U. II, 1 s. 29) ett citat från Clem. Alex., Quis div. salv., c. 29, där denne tydligen har detta Didache-ställe i sikte, då han med motiv hämtadt från den barmhärtige samariten talar om Kristus, »som öfver våra sargade själar utgjutit vinet, Davids vinstocks blod». Det gifs emellertid äfven en annan författare, hos hvilken man återfinner detsamma. Det är Origenes i hans Homil. in Lib. Jud. VI, 2: »Förrän vi erhålla det himmelska brödets gröda (annonam) och mättas med det obefläckade lammets kött, förrän vi få dricka (inebriemur) den sanna vinstockens blod, hvilken uppstiger från Davids rot» etc. Den kombination mellan ἄμπελος och logosbegreppet, som Harnack tänker på i anledning af ett ställe hos Clemens, Pædag. I, 5, 15, är tydligen främmande för Origenes och i och för sig sökt. Meningen i Didache-stället torde helt enkelt vara den, att

* Jfr min uppsats: "Om det urkristl. nattvardsfirandet" i Kyrkl. Tidskr. 1902, s. 206.

Jesus med den kalk, öfver hvilken han i lidandesnatten tackat, uppenbarat det mysterium, som ligger i hans eget blods utgjutande, då drufvan på den vinstock, som uppstigit från Davids rot, söndertrampades i pressen. Det hela är en profetisk omklädnad för tacksägelsen öfver kalken såsom sättande oss i gemenskap med Kristi blod, utgjutet till syndernas förlåtelse.

Omöjligt är ingalunda, att Origenes med »det himmelska brödets gröda» syftar på Did. IX, 4, den på bergen växande grödan, hvars spridda korn slutligen samlats i det ena brödet, som brytes. I hvarje fall bör uttrycket »mättas» hos Origenes skingra de betänkligheter, som på grund af samma uttryck Did. X, 1 framställts mot, att det skulle vara själfva eukaristien, som menas med den i Did. IX, 5 och X, 1 omtalade måltiden.

En direkt hänsyftning på Kristi lekamen tyckes saknas i tacksägelsen beträffande det brutna brödet. Men analogien med den föregående tacksägelsen synes fordra, att här afses det lif och den kunskap, som uppenbarats af Jesus i det bröd han bröt i lidandesnatten. Lif och kunskap (ζωή och γνῶσις) kombineras äfven eljest med Kristi offer. Ignatius kallar (Ef. 20, 2) det ena brödet odödlighetens läkemedel och talar (Magnes. 9, 1) om Herrens dag såsom den dag, på hvilken äfven vårt lif uppgått genom Kristus och hans död, och Ef. 17, 2 kallar han Jesus Kristus för Guds kunskap (γνῶσις). Då Clemens i brefvet till Korint. 41, 4 jämför det nytestamentliga eukaristiska offret med gamla testamentets offer, betecknar han bl. a. en högre gnosis såsom det vi få genom det förra. Det torde ock vara med syftning på eukaristien han säger (36, 2): genom Jesus ville Herren att vi skulle smaka den odödliga kunskapen. Jesus, uppenbarad i det brutna brödet, d. v. s. i lidandets offer såsom lifvets och kun-

skapens bröd, är tydligen Didache-ställets mening, möjligen äfven med hänsyftning på försoningen af motsatsen mellan lifvets träd och kunskapens träd.

I Did. IX, 4 är tanken om det ena brödet (1 Kor. 10, 17; Ignat. Ef. 20, 2 o. s. v.) klädd i fager bild med eskatologisk färg. Den syropalestinensiska församlingsgruppen står här fram i sitt enkla, primitiva skick: »ce sont des frères, unis, des quatre vents du ciel, pour se sanctifier et marcher ensemble à la rencontre du royaume de promission» *.

Ej mindre än i bönerna före kommunionen förnimmes den karismatiska lyftningen i tacksägelsen efter densamma, X, 1—6:

»Sedan I blifvit mättade, tacken så:

Vi tacka dig, helige Fader, för ditt heliga namn, åt hvilket du upprättat en tälthydda i våra hjärtan, och för kunskapen och tron och odödligheten, som du kungjort oss genom din tjänare Jesus. Dig vare äran i evigheterna.

Du, allsmäktige härskare, har skapat allt för ditt namns skull; mat och dryck har du gifvit människorna till njutning, på det att de må tacka dig; men oss har du benådat med andlig mat och dryck och evigt lif genom din tjänare. Framför allt tacka vi dig, ty mäktig är du. Dig vare äran i evigheterna.

Tänk, Herre, på din kyrka, att frälsa henne från allt ondt och fullkomna henne i din kärlek, och samla henne från de fyra väderstrecken, henne den helgade, in i ditt rike, hvilket du tillredt åt henne, ty din är kraften och äran i evigheterna.

Må nåd komma och må denna världen förgås. Hosianna Davids Gud **. Den som är helig, han komme; den som icke är det, göre bättring. Maran atha. Amen.»

Af de fyra stycken, denna bön innehåller, äro de tvänne

* P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, 1902, s. 250.

** Med goda skäl försvarar Harnack handskriftens θεῷ mot Bryennios' ändring: υἱῷ.

första tacksägelser. I den första ljuda oss till mötes samma idéer som sedan i Johannesevangeliet: den helige Fadrens heliga namn, som fått en boning i deras hjärtan, och därmed gnosis, pistis och athanasia; hvad det sistnämnda beträffar, se särskildt Jesu ord till Marta, Joh. XI, 25 f. Det är en tacksägelse för hvad de såsom döpta (jfr IX, 5) äga. Jfr Hermas' Herde, Vis. III, 3, 5, där kyrkan skildras såsom byggd på dopets vatten och grundad i vattnet på det allsmäktiga och ärofulla namnets ord, samt Just. Apol. I, 61, där det heter, att öfver den, som döpes, uttalas »alltings Faders och härskaren Guds namn», hvarför dopet ock kallas upplysning (φωτισμός)*.

Den andra tacksägelsen utgår från skapelsens välgärningar, men tackar särskildt för hvad som af nåd gifvits i eukaristien. Under det att människor i allmänhet ha att tacka för mat och dryck, så ha de nattvardsfirande att tacka för andlig mat och evigt lif. Ett slående bevis för, att den måltid, som föregått kap. X, ej kan ha varit någon annan än eukaristien**!

* Justinus afvärjer den föreställningen, att det namn, som i dopet utsades och på grund hvaraf dopet kallades φωτισμός, skulle vara ett gnostiskt, förborgadt namn. Han betecknar det rent af såsom μανία, om någon dristar sig påstå, att han äger den outsäglige (ἄῤῥητος) Gudens namn. Vid dopet uttalas endast det af Justinus anförda namnet: "alltings Fader" etc. samt namnet "Jesus Kristus, korsfäst under Pontius Pilatus" och "den helige Ande, som genom profeterna förut förkunnat det som syftar på Jesus".

** Enligt Batiffol a. a. s. 284 f. har det så väl här som i 1 Kor. 11 ej ens varit en eukaristi föregången af agape utan endast eukaristi. Hela den gängse agapeteorien underkastar han en skarp kritik. De första säkra vittnesbörden om agapen finner han hos Tertullianus och Clemens Alexandrinus, och där blott såsom fattigbespisning. Jud. v. 12 och Ignatius Smyrn. VIII, 2 torde dock vara svårt att komma ifrån. Men de vanliga föreställningarna om agapens förhållande till nattvarden tåla nog vid en revision. Enligt Canones Hippolyti (c. XXXIII) hölls vid anamnes, d. v. s. vid firande af en afliden persons minnesdag, kärleksmåltid i sammanhang med nattvard, men så, att den senare föregick den förra, en form, som bibehöll sig flera århundraden. Inföll anamnesen på en söndag — då nattvard redan hållits — äfvensom vid agaper af annan anledning än anamnes, hölls, enl. Can. Hipp., icke eukaristi. Se den

Den andra tacksägelsen slutar med ett beprisande af Guds makt. Därtill anknyter sig det tredje stycket, bönen om kyrkans frälsning och fullkomnande i Guds kärlek och hennes insamlande i messiasriket. Liksom i påskmåltiden bads om rikets upprättande, så här om messiasrikets menighets frälsning och fullkomning och församlande ur sin förskingring in i det rike, som var henne tillredt.

Det eskatologiska hoppets visshet, i hvilken denna bön utmynnar, höjer sig i det fjärde stycket till en stämning, i hvilken Kristus i sin tillkommelse hälsas med: Hosianna Davids Gud! De betänkligheter, man, på grund af denna hälsning och den därpå följande inbjudningen att komma och maningen till den ohelige att bättra sig, hyst mot, att c. X skulle följa efter kommunionen, utgå från förutsättningen af andra förhållanden än dem, under hvilka dessa böner blifvit till. Här är det en generation af kristna under ungefär samma villkor som de, till hvilka Jakobs bref vänder sig, dessa »fattige», för hvilka Kristi återkomst stod såsom nära förestående och hvilka därför särskildt i nattvardsfirandets heliga stund känna sig färdiga att möta honom och tillropa den, som ej är det, maningen att genom bättring göra sig beredd, så att han kan få komma med. Det är helt andra förutsättningar, under hvilka sedermera hosiannahälsningen riktas till den i nattvarden kommande Kristus och får sin plats före distributionen. Den primitivt eskatologiska stämning, som gifvit sin färg at eukaristien i Didache, har då försvunnit. Den kompilator, som genom bearbetning af Didache affattat liturgien i Apost.

intressanta framställningen hos Hans Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, T. u. U. VI s. 198—205. Den kombination, som vid anamnesen på Hippolyts tid och sedermera ägde rum mellan eukaristi och agape, skulle enligt Chrysost., Theodoret m. fl. ha varit den urkristliga formen för agape och nattvard. Enligt Augustinus åter (Ep. 118) skall — såsom man också vanligen föreställer sig förhållandet — agapen ursprungligen ha föregått eukaristien.

Constit. VII — säkerligen blott en litterär produkt, ej en i gudstjänst använd liturgi — har visserligen bibehållit Hosianna* på dess plats, men ur bönen ryckt ut orden: »Den som är helig» etc. och satt dem sist, hvarigenom de förlorat sin eskatologiska betydelse och i stället bli en maning beträffande deltagandet i nattvarden.



Bland »profeter och lärare» i Antiokenska församlingen vid den tid, som afses i Apg. 13, 1, nämnes äfven Saulus. Äfven af hans egna yttranden finner man, att Paulus var i besittning af profetians karisma, hvilken han ock, såsom för församlingslifvet gagneligast, sätter högst bland τὰ πνευματικά (1 Kor. 14, 1), liksom han i fråga om verksamhetsarter ställer profeterna näst efter apostlarne (1 Kor. 12, 28; Ef. 4, 11). Äfven i hans apostoliska verksamhet kom utan tvifvel hans profetiska gåfva till rik användning. Att han bröt bröd och sålunda fungerade såsom »liturg» i söndagssammankomsterna, se vi Apg. 20, 7 ff. Säkerligen har han såsom »liturg» brukat den frihet, som vi af Didache finna att profeterna ägde.

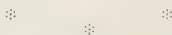
Om det nu skulle finnas något bevaradt af Pauli profetiskt-liturgiska skapelser? Månne icke 1 Kor. 11, 23 ff., så att med orden »Herren Jesus, i den natt» börjar ett liturgiskt citat, omfattande instiftelseorden och kanske äfven de i samma sollenna ton hållna orden: »ty så ofta I äten . . . ., förkunnen I Herrens död, till dess han kommer»?** Då blir det klart hvad han menar med att han från Herren mottagit det***.

* Didaches: "Davids Gud" är ändradt till: "Davids son".

** I Clementinska liturgien införas de såsom talade af Herren själf: "*min* död, till dess *jag* kommer". Hvilken vacker eukaristi skulle för öfrigt ej ha uppstått af tacksägelserna öfver kalk och bröd i Did. IX, 1 Kor. 11, 23—26 (Herren Jesus i den natt o. s. v.) och efter kommunionen tacksägelsen i Did. X!

*** Jag förutsätter, att ἀπὸ τοῦ κυρίου här betyder ett omedelbart mottagande från Herren, ej ett medelbart (såsom Zahn m. fl. antaga). Visserligen

Själfva nattvardsberättelsen har han mottagit på ordinärt mänskligt sätt, liksom annat historiskt stoff, men den liturgiska form, han gifvit den, och i hvilken han inordnat den i nattvardsfirandet, och som blifvit den klassiska formen för verba testamenti i nattvardsmässan tiderna igenom, har han mottagit från Herren, d. v. s. i den för profeten egendomliga karismatiska lyftningen. Motsvarande uttryck till detta »från Herren» finna vi t. ex. hos Ignatius, då han om sin profetiska utsaga (se ofvan) säger, att han talade den »med Guds röst», eller då i Barnabasbrefvet 16, 9 det profetiska tillståndet betecknas med orden: »han själf (Gud) i oss profeterande». Sin profetiskt-liturgiska skapelse har Paulus då såsom apostel öfverlämnat åt den af honom grundade församlingen i Korint. Det var en paradosis, en tradition, men som, att döma af det sätt, hvarpå de firade nattvard, tycktes ha råkat i glömska, liksom han 1 Kor. 15, 1 f. förutsätter möjligheten af att de kunde ha förgätit det af honom öfverlämnade »evangeliet».



I sitt bref till Cyprianus (Ep. n:r 75 i Cyprianska brefsamlingen) omtalar Firmilianus, biskop i det kappadokiska Cæsarea, en kvinna, som uppträdt med anspråk på profetisk gåfva och bedragit många. Hon föregaf sig kunna med åkallan »helga brödet och göra eukaristi», och hon »offrade offret åt Herren utan den vanliga förkunnelsens mysterium» (sine sacramento solitæ prædicationis)*. Sedan profetians karisma

skulle enligt Winer (Grammatik s. 347) ἀπό uttrycka det medelbara, παρά det omedelbara ursprunget. Men Bröse (Stud. u. Krit. 1898, s. 352) har med slående exempel (1 Kor. 4, 5; 6, 19; Gal. 3, 2; Kol. 1, 7 o. s. v.) bevisat, att äfven ἀπό kan beteckna det omedelbara förhållandet samt att sammanhanget får afgöra, huruvida med ἀπό afses det ena eller det andra. I 1 Kor. 11, 23 kräfver hela sammanhanget det omedelbara, hvilket också, såsom Godet riktigt anmärker, antydes genom παρά i παρέλαβον.

* I *solita prædicatio* ser man, säkerligen med rätta, en hänsyftning på 1 Kor. 11, 26 och en beteckning af instiftelseorden. Clementinska liturgien

upphört inom kyrkan, möter oss en osund profetism i montanistiska och dylika kretsar. Det af Firmilianus anförda exemplet är ganska märkligt, ej blott därför, att det är en kvinna, som uppträder såsom liturg, utan ock därför, att hon uppenbarligen gör anspråk på den frihet, som enligt Didache tillkom profeterna, att »tacka så mycket de vilja». Men den frihet, hon tilltrodde sig såsom liturg i eukaristien, vågade hon icke bruka vid dophandlingen. Hon döpte också, »hon döpte många», men hon brukade därvid »de vanliga och behöriga orden i tillspörjelsen» (usitata et legitima verba interrogationis), »så att hon syntes i intet afvika från kyrkans regel» (ecclesiastica regula). Trosfrågorna, d. v. s. trosbekännelsen, hade hon sålunda ej dristat ändra.

Någon frihet beträffande trosbekännelsens formulering har följaktligen ej ingått i den tradition, på hvilken ifrågavarande profetism ansett sig kunna åberopa sig. I Didache finnes ej heller den ringaste antydan, att profeterna finge döpa med så många ord de ville. Dopformeln nämnes, men ej trosbekännelsen. Det skulle naturligtvis vara mycket förhastadt att däraf draga den slutsatsen, att Did. ej känner något Credo *. På Apostolicum-frågorna ha vi emellertid icke nu att ingå. Blott så mycket torde framgå af det anförda, att profetens liturgiska frihet icke sträckte sig till dopet och hvad därtill hörde.

Otto Ahnfelt.

bestyrker ock detta. Omedelbart efter instiftelseorden följer nämligen liturgens oblation af bröd och vin. Beträffande begreppet sacramentum se den intressanta framställningen af sacramentum hos Tertullianus (trosbekännelsen såsom sacramentum fidei) hos Kattenbusch II, s. 64 ff.

* Jfr Zahn, Das apostolische Symbolum s. 38.

Ett nytt uppslag i psalmboksfrågan.

I samverkan med biskop Ullman har kyrkoherde Edv. Evers utarbetat ett *Förslag till reviderad Psalmbok.* Och hvilket än resultatet af detta förslag må blifva, säga vi honom tack redan därför, att han väckt den döende psalmboksfrågan åter till lif. Ty den frågan får icke dö.

Under utarbetandet af 1819 års psalmbok uppmanades Samuel Ödmann att till psalmbokskommittéen inkomma med skriftligt svar på denna fråga: »*huru må en Psalmbok, som utgifves till en Församlings tjenst, vara beskaffad?*» I det ingifna svaromålet* heter det bland annat: »Det nya tillskottet blandas med ett visst antal af de gamla enligt en förständig plan, icke såsom lotter utplåckas i Lotterihjulet».

På våra dagars språk kan detta kraf så öfversättas: en psalmbok bör till urval och uppsättning vara *principiellt bestämd.* Och visserligen är detta första krafvet på en kyrklig psalmbok. »Den andliga sångboken» må mer eller mindre bestämmas af subjektiva grunder och intressen. Den kyrkliga psalmboken icke så. Den bör hvila på strängt objektiv grund.

Men hvar går då den principiella gränsen dem emellan?

Svaret på denna fråga kommer naturligtvis alltid att växla med de olika kultbegreppen. Ty såsom moment af gudstjänsten är äfven psalmen underkastad kultens allmänna lagar och principer. Jag tror emellertid, vi någorlunda skola träffa det väsentliga i psalmen (till skillnad från den andliga sången), om vi helt enkelt säga: *i psalmen utsjunger församlingen sin skiftande gudstjänststämning.*

* I manuskript hos undertecknad.

Häri ligger nu först och främst det, att psalmens subjekt är intet annat än kultsubjektet öfver hufvud, *församlingen;* så att den andliga sången eller visan först då blir psalm, när församlingen kan göra den till sin. Härmed förnekas naturligtvis icke, att äfven psalmen har sitt djupt individuella drag. Ty först i det individuella troslifvet, i individen, antar det kultuella gemensamhetslifvet s. a. s. kött och blod. Men detta icke i individen såsom sådan utan såsom gemensamhetens individualisering.

Ett par exempel må förtydliga vår mening. Ingen andlig sång kan gärna vara mer individuell och innerlig än t. ex. ps. 187 (»*Min synd, o Gud, Mot dina bud*» o. s. v). Men hvad är det då, som gör, att den icke desto mindre till hvarje sitt ord är äkta psalm? Jo, att dock *församlingen* här sjunger. Hon utsjunger i denna psalm den botfärdiga trosstämning, som icke får saknas hos någon enda hennes sanne medlem. Församling och individ blifva här till ett. Helt annorledes t. ex. ps. 350 (»För en fattig yngling») eller 351 (»För ett ungt fruntimmer»). Ty församlingen kan dock aldrig i någon mening fatta sig vare sig såsom »en fattig yngling» eller såsom »ett ungt fruntimmer». Församlingsgudstjänsten är här slutad, och man är åter hemma i den enskilda kammaren.

Huruvida åter, särskildt i pastoralt intresse, det icke kan vara önskligt att i den kyrkliga psalmboken intaga äfven sånger, afsedda för hemmet, är en fråga för sig, till hvilken vi längre fram skola återkomma. Tillsvidare föra vi enbart principens talan.

När vi vidare sade, att församlingen i psalmen »*utsjunger sin gudstjänstliga stämning*», hafva vi härmed angifvit psalmen såsom innerst *lyrisk.* Församlingen predikar icke i psalmen, moraliserar icke, berättar icke. Hon helt enkelt *sjunger,* sjunger ut, hvad hon djupast känner och

tror, sin oro och visshet, sin klagan och glädje, sitt längtande hopp och sitt jublande lof.

Men om så: hur går det med sådana hymnologiska pärlor som t. ex. ps. 60 (»*En jungfru födde ett barn idag*») och ps. 67 (»*En stjärna gick på himlen fram*»)? Ty de »berätta» ju, berätta för oss julens och trettondagens sköna minnen. Vi svara: de äro endast skenbart episka. Innerst äro äfven de lyriska, för så vidt som deras grundton är lofsångens. I firande, tillbedjande lofsångston beskådar församlingen i dem dagens heliga minnen, utsjunger hon sin tro på dem, sin glädje öfver dem (jfr det i hvarje vers 3-faldigt återkommande »*Halleluja*» i ps. 67 liksom afslutningen i första och sista versen af ps. 60: »*Pris vare dig*» o. s. v.).

Och härmed har jag kortligen angifvit den principiella ståndpunkt, från hvilken jag nu går att i största allmänhet något granska vårt nya psalmboksförslag.

Främst är härvid att märka, att författaren ingalunda gör anspråk på, att samtliga i förslaget upptagna nummer skulle vara »psalmer» i denna strängt principiella mening. Han förklarar uttryckligt i förordet, att »en sådan objektivitet icke kunnat fullständigt genomföras» utan radikal brytning med allt hvad kyrklig häfd heter på detta område. Och ingen torde häri vilja motsäga honom. Må därför gärna vår psalmbok alltfort åt de hemsånger, som i århundraden där åtnjutit gästfrihet, upplåta rum! Blott vore önskligt, att detta skedde under form af *tillägg* eller *bihang*, på det att psalm förblefve psalm och sång sång. I detta hänseende har Landstads *Kirkesalmebog*, hvars »*Særlige Salmer*» utgöra just ett sådant tillägg, ett afgjordt försteg framför den svenska psalmboken. Dennas än från dogmatisk, än från pastoral, än från kultuell synpunkt bestämda uppställning utgör ett hennes svaghetsdrag, som i icke ringa mån bundit och hämmat den svenska psalmens fria lif.

Den principiellt mest tillfredsställande uppställningen af en kyrklig psalmbok (åt hvilket håll äfven förslaget tydligen tenderar) synes mig vara denna: 1) psalmer, afsedda för *den allmänna gudstjänsten* (med närmast möjliga anslutning till kyrkoåret); 2) psalmer, afsedda för *de kyrkliga handlingarne;* 3) *Bihang:* psalmer, afsedda för *hemmet, skolan* o. s. v.

Då jag nu öfvergår till den mera detaljerade granskningen af kyrkoherde Evers' förslag, måste jag, med hänsyn till tidskriftens utrymme, afsäga mig alla anspråk på en detaljgranskning i den mening, att jag skulle vara skyldig kritiskt ingå på hvarje enskild vers; och kan en dylik granskning desto hellre här undvaras, som lektor Risbergs nyss utkomna broschyr underkastar förslaget en i detta hänseende ganska ingående kritik. Äfven med hänsyn till de öfversatta psalmernas jämförelse med motsvarande original måste jag af samma skäl hänvisa till samma skrift. För min del inskränker jag mig till blott en mer öfverskådlig granskning, såsom regel pröfvande psalmen endast i dess helhet. Är blott en psalm såsom *helt* antaglig, kan ju en eller annan oegentlighet i detaljen lätt utjämnas.

I.

Närmast hålla vi oss till *förslagets ställning till 1819 års psalmbok.*

1. *Uteslutna psalmer.*

Dessa äro 44*. Och en större pietet gentemot Wallins namn och verk kan ej gärna begäras. Ty hur mycket än detta verk för sin tid — den kyrkliga psalmens djupa förnedringstid! — må vara värdt tacksamt erkännande; emellan oss och det ligger dock redan ett sekel; och att vi ännu 1903 äro redo att, med undantag af ett 40-tal psalmer af

* 1889 års förslag 70; 1896 års förslag 33.

500, göra dessa 1700-talets tänke- och talesätt till våra — detta är dock ett tillmötesgående, för hvilket äfven den Wallinska psalmbokens mest fanatiska anhängare böra vara erkännsamma. Naturligtvis kan äfven från dessa uteslutna psalmer en och annan stämningsfull vändning anföras. Men väges hvarje enskild psalm i dess helhet, torde dock icke blifva svårt att enas därom, att vår psalmbok genom denna åtgärd endast befrias från en hel del rimmad prosa och deklamatoriskt kling-klang, som blott alltför länge där upptagit rum. Ärkebiskop Sundberg talade en gång om »konservatism i *dålig* mening», hvilken han så karaktäriserade: »därför att det står där, därför skall det stå där». Ju färre granskare, som i *denna* mening äro »konservativa», desto bättre.

En annan fråga är denna: borde ej af amputationsknifven gjorts något än flitigare bruk? Men den frågan torde lämpligast besvaras i samband med de två följande kategorierna.

2) *Från 1819 års psalmbok oförändrade upptagna psalmer.*

Enligt tabell III (p. 444) skulle dessas antal vara 260. Denna tabell har dock visat sig vara inexakt. Förf. har själf medelst ett senare meddelande reducerat antalet till 249. Men äfven denna slutsumma är opålitlig*. Detta till en del därför, att förf. allt emellanåt räknar till »ändrade» psalmer äfven sådana, hvilka, med undantag af en och annan mycket obetydlig, språklig retuschering, faktiskt äro »oförändrade». Så t. ex. n:o 77, där v. 5 »*du ju*» förbytts till »*ock du*», n:o 615, där v. 2 »*eho*» blifvit »*den som*», n:o 629: 5 »*anbefalla*» i st. f. »*befalla*» o. s. v.; under det att för öfrigt *ej ett enda ord* ändrats i dessa psalmer. Detta är naturligtvis oegentligt och vilseledande.

* Lektor Risberg får fram summan 195.

Gällde frågan en verkligen *ny* psalmbok, skulle ingalunda här tillfälle till »negativ kritik» fattas. Ty att hålla före, att *samtliga* dessa 200 à 250 psalmer skulle vara i strängare mening mönstergilla, faller väl ingen in. Utan tvifvel finnas bland dem både matta och torra psalmer. Men så snart fråga är om endast »*revision*», ligger häri, att man endast i nödfall griper in, endast där korrigerar, hvarest en hymnologisk lag mer direkt kränkes. Och så *formellt* korrekt är allt i den Wallinska psalmboken, äfven när anden sofver, och så för henne genomgående är denna egendomliga blandning af andfullhet och andlöshet, att knappt mer än ett alternativ i så fall föreligger: antingen från grunden upprifva eller på det stora hela låta det gamla vara. Och därför skall det alltid blifva en mycket svår sak att här veta, hvad som skall bibehållas, och hvad som skall uteslutas.

På det stora hela anser jag, att förf. lyckligt lotsat sig fram bland de många blindskären. Med några få undantag torde dessa psalmers bibehållande från *revisionens* synpunkt kunna försvaras; och likaså deras orördhet. Mest tveksamma äro vi gentemot »hemmets sånger». De förekomma väl retoriskt bundna för att vara ägnade att synnerligen lifva och värma sången i våra hem.

Till de antydda undantagen räknar jag främst ps. 358. Denna psalm är dock blott en tämligen utvattnad, utbroderad parafras af *Fader vår*, denna bön, hvars storhet just ligger i dess koncentrerade kraft och majestätiska enkelhet.

Ps. 406 och 439 äro väl gammaltestamentliga för en evangelisk psalmbok. Må vara, att de hafva en bibeltext bakom sig. Det gamla testamentets hela förbundsställning var dock en väsentligen annan än vår och därför äfven dess tungomål. En kristen beder dock ej gärna: »*O Gud, som hämnden hörer till, Hur länge vill Du skona dem, som gäcka*» (439: 1).

Äfven hade väl följande, *mer* än gammaltestamentliga uttryck (191: 1) tarfvat någon mildring: »*Och sade: den är evigt död, Som af mitt budords rätter, Blott en åsidosätter*»; liksom följande oklarhet 98: 3 bort ha undanröjts: »*Botfärdig kom och trogen blif, Så hafver du i honom lif, Förutan död och syndafall*(?)».

Detta blott några exempel. Flera skulle kunna tilläggas. Men, som sagdt, jag intar gent emot 1819 års psalmbok afsiktligt en mycket latitudinarisk ståndpunkt.

3) Vi komma nu till en ny grupp: *från 1819 års psalmbok förändrade upptagna psalmer.*

De här vidtagna ändringarna äro af en mycket växlande omfattning, än, såsom vi nyss hörde, inskränkande sig till blott utbyte af några bokstäfver, än genomförda ända till oigenkännlighet. I senare fallet förekommer det egendomligt, att såsom regel den ursprunglige författarens namn bibehålles, utan angifvande af bearbetarens. Man brukar ju ej eljest låta en författare stå för, hvad blott till minsta del är hans eget.

Allra minst här kan en detaljgranskning komma i fråga. Ty de större eller mindre ändringarna äro mycket talrika. Jag har dock genomgått dem samtliga och kommit till det resultat, att de i allmänhet företagits med finhet och takt. Gång på gång rent af förundrar man sig öfver den fyndighet, med hvilken kyrkoherde Evers lyckats med lätt hand undanröja, här en oegentlighet, där en osmaklighet. Naturligtvis saknas ej heller här enskilda undantag. Men i en så summarisk recension som denna äro de knappast nämnvärda och ha för öfrigt med all önsklig skarpsynthet redan af en annan granskare framhållits. Att i denna punkt, där så vidt spelrum lämnas åt den enskildes tycke och smak, i allt blifva alla till lags, är otänkbart. Ingen revision i världen skall häri lyckas.

Däremot skulle vi nog äfven här önskat en och annan uteslutning. Och särskildt gäller denna önskan afsnittet 411—427. Motsvarande psalmer i vår psalmbok äro väl bland dess svagaste. Att mången af dessa någonsin där fått plats, har nog berott därpå, att Wallin på förhand var bunden af ett in abstracto fixeradt skema, till hvilket hörde, att äfven de enskilda »kristliga dygderna» skulle i självständiga psalmer besjungas. Och så fick diktaren med eller utan inspiration sätta sig ned och sjunga om »måttlighet», »nykterhet», »kyskhet» o. s. v. Och detta med ett resultat, som endast kunde blifva ett: rimmad moralteologi!

Såsom äfvenledes betänkligt svaga har jag antecknat 614: v. 5, v. 8. Dylikt sentimentalt pjunk passar allraminst i dödens omedelbara närhet. Vidare måste jag utdöma n:r 361 såsom underhaltig. Man står dock icke och rent af deklamerar inför Gud, såsom här sker! Närsläktad är den tämligen lillgamla psalmen n:r 469 (»För barn och ungdom»). Öfver hufvud var nog icke barnets naiva omedelbarhet den Wallinska psalmperiodens gåfva.

Och härmed har jag angifvit mitt totalintryck af kyrkoherde Evers' ställning till 1819 års psalmbok. Hvad vidtagna uteslutningar och ändringar vidkommer, är jag så godt som obetingadt ense med honom. Däremot synes mig en god del ytterligare uteslutningar och ändringar återstå, såvida vår nya psalmbok skall med någorlunda heder försvara sin plats i raden af den lutherska kyrkans psalmböcker. I detta hänseende blottställer sig onekligen förslaget här och hvar för en kritik, för hvilken man gärna sett det skyddadt.

II.

Nya psalmer.

Då här är fråga om att i vårt gudstjänstlif införa nya, för detta hittills främmande moment, är blott naturligt, att

fordringarna gentemot dessa stegras. Den mer ideala synpunkten är nämligen här icke längre bunden af pietet för åldrig häfd. Om därför min följande granskning blir något strängare än den föregående, behöfver ej detta innebära någon inkonsekvens.

Vi skilja mellan *utländska* psalmer och *svenska originalpsalmer* (hänförande till förra kategorien äfven sådana utländska psalmer, som i öfversättning förekomma redan i 1695 års psalmbok).

1. *Utländska psalmer.*

Icke utan orättvisa torde kunna bestridas, att urvalet här är öfver hufvud godt. Någon enda verkligt underhaltig psalm kan väl knappast här uppvisas, äfven om de för öfrigt goda psalmerna n:r 270, 275, 276 och 280 icke äro alldeles utan en bismak af predikan, och man kanske skulle kunnat önska n:r 467 något mindre förmanande och n:r 468 något mera ungdomlig.

Tvenne parafraser af *Fader vår* hafva tillkommit: Selneckers starkt sammandragna (n:r 357) och Runebergs (som väl får räknas såsom »utlänning») starkt utsvällda (n:r 359). I och för sig äro båda förträffliga. Men när skola de användas? Såsom regel bedes ju vid hvarje luthersk gudstjänst *Fader vår* såsom direkt bön. Men då blir det ju tämligen meningslöst att i samma gudstjänst än en gång upprepa samma bön, nu såsom *sång*. Och för öfrigt — äro öfverhufvud dessa många omskrifningar af *Fader vår* önskliga? Redan denna böns högheliga ursprung tyckes böra tillbakahålla hvarje vidrörande af främmande hand.

Från exegetisk synpunkt kan någon tvekan råda angående n:r 85 (»*När Kristus till anden var lefvandegjord*»). Denna vackra psalm hvilar nämligen på en exeges, som från manget sakkunnigt håll bestrides. Att på psalmens område införa exegetiska stridsfrågor är alltid betänkligt.

Äfven kan ifrågasättas, om icke Dachsteins stämningsfulla psalm (n:r 185) är alltför oförmedladt gammaltestamentlig för att ej på den nytestamentliga församlingens läppar ljuda något aflägsen och främmande. Det är dock Israel *såsom Israel,* som här från början till slut talar.

Förf. uppgifver sig hafva själf af föreliggande psalmer öfversatt 41, »bearbetat» 18*.

Det är alltså från en ny sida, kyrkoherde Evers här träder oss till mötes: såsom *psalmöfversättare.* Och vi tillägga utan tvekan: såsom en mycket framstående sådan. Bäst lyckas han, då det gäller återgifva den mer ålderdomliga psalmen i dess samlade kärnfullhet. Mer främmande för honom synes den innerligare, omedelbarare psalmen vara. Här lägger sig gärna en viss retorisk afmätthet något dämpande öfver originalets omedelbarhet. Vi kunna såsom exempel anföra den för öfrigt präktiga öfversättningen af Hermans sköna psalm: »*Lobt Gott, jr Christen*» (n:r 21) och af Landstads älskliga: »*Jeg løfter op til Gud min Sang*» (n:r 11). Till en del bär dock nog det svenska språket med sin benägenhet för sirlighet och högstämdhet härför skuld.

Väl märkes äfven en och annan stel vändning, ett och annat stereotypt rim. Men detta är detaljer, som icke få pressas vid sidan af så mycket verkligt godt, som dessa öfversättningar ha att uppvisa.

Hvad särskildt angår den lutherska koralens tvenne kronjuveler, n:r 62 (»*Ein Lämmlein geht*») och n:r 22 (»*Wie schön leuchtet der Morgenstern*»), hade vi helst sett, att öfversättningen omedelbart öfverflyttats från finska förslaget 1869. Denna synes oss nämligen obetingadt öfverlägsen den af förf. lämnade.

Inom denna grupp finnes ett stort antal bearbetade

* Lektor Risberg stannar äfven här vid en annan siffra. Kontrollen öfver förslagets många felaktiga sifferuppgifter är ytterst vansklig.

psalmer från *1695 års psalmbok*. Att härvid mycket af de gamles älskliga naivitet gått förloradt, är självklart. Men i stället går kyrkoherde Evers fri för det slags arkaiserande, som drifves ända till manér och förkonstling. Rättvisan kräfver, att vi äfven här erkänna en mer ovanlig fyndighet och taktfullhet. Än rikligare kunde ju hafva östs ur denna friska källa. Men vi böra vara tacksamma för hvad som gifvits.

2. Nya *inhemska originalspsalmer**.

Jag har räknat 37 psalmer inom denna grupp. Bland *icke* samtida namn möta vi här: Svedberg (2), J. Kolmodin (1), O. Kolmodin (2), Wallin (4) och Linderot (4).

Af dessa torde kanske Wallins bidrag böra sättas främst. Äfven Linderots n:r 370 och n:r 307 sätter jag högt. Jag har svårt tänka mig en ny, svensk psalmbok, där den förra skulle saknas. I sin nagot obändiga kraft rycker denna psalm oemotståndligt med och har också slagit rot hos vårt folk. Och icke långt efter den kommer 307 med sin spänstiga rytm och friska omedelbarhet (af lektor Risberg till min öfverraskning stämplad såsom »rätt svag»).

Däremot anser jag Svedberg och de båda Kolmodinerna (med undantag af n:r 584) jämförelsevis matt representerade. I strängare mening förstklassiga kunna de ej gärna kallas. Därtill är n:r 247 alltför torrt resonnerande, n:r 371 och n:r 424 allt för moraliserande.

Bland *samtida* svenska författare läses C. D. af Wirséns namn under 3:ne psalmer (n:r 130, 132 och 201). Alla tre äro hållna i ädel stil; den första kanske icke utan en lindrig kyla i den utmejslade formen.

Signaturerna C. A. Torén, C. W. Skarstedt, Th. Strömberg, († 1889), S. Cavallin, F. N. Beskow, J. B. och L. S. hafva

* Undersökningen, huruvida äfven här ett eller annat samband med äldre utländska originalpsalmer förefinnes, måste förbigås, då en sådan undersökning förutsätter vidlyftiga specialstudier, för hvilka tid saknas.

hvardera bidragit med en psalm. De äro utan tvifvel samtligen goda psalmer; Cavallins och L. S:s kanske något tama, men de öfriga desto stämningsfullare. Godt vi kunde i vår nya psalmbok få in litet mer af verklig stämning! — af verklig *inspiration*, i stället för dessa långa, ledsamma rader af liksom på beställning fabricerade psalmer!

De 2:ne psalmerna af L. J. Nyblom synas mig däremot betydligt svagare. N:r 591 vore väl i nödfall antaglig, men näppeligen n:r 241. Härför skymtar schablonen alltför påtagligt fram bakom de fromma orden (för att nu icke tala om den mindre lyckliga tanken att söndagsafton till sist »*ila*» till »hvila», liksom vore sömnen just denna afton särskildt efterlängtad).

Återstå 13 psalmer af kyrkoherde Evers' egen hand (en onekligen hög siffra, då antalet bidrag af öfriga samtida svenska psalmdiktare uppgår tillsamman till endast 12).

Emellertid är äfven här mycket godt att erkänna. Naturligtvis kan alltid frågas: skulle ej inom den inländska och utländska psalmlitteraturen någonting ännu bättre kunnat uppletas? Men med den frågan äro vi inne på möjligheternas och de ideala önskningarnas område, där det bästa så lätt blir det godas fiende. Må för oss vara nog att pröfva halten af hvad som föreligger! Framkommer sedan ett än mer tillfredsställande förslag, så mycket bättre. Och pröfva vi från denna ståndpunkt kyrkoherde Evers' psalmer, måste enligt min mening utslaget utfalla synnerligen gynnsamt. Ty därom kan ej gärna något tvifvel råda, att vi här hafva att göra med en psalmdiktare, som är steget före hvarje annan svensk sådan sedan Wallins dagar. Jag hänvisar särskildt till n:r 149, 253, 403, 443, 470 och 610. Här är psalmstämning och äkta psalmton. Och att ej ens, när det gäller, den mer omedelbara innerlighetens sträng är honom främmande, visar särskildt n:r 403. Äfven n:r 169, 229, 336 och

364 äro värdefulla psalmer. Skada att det goda uttrycket af den förstnämnda störes i någon mån af denna stela vändning med dess 1700-talsklang: »*Bär den trycktes börda. Tviflets rop förstå, Tålamod, som lider, vörda*» o. s. v. Betydligt underlägsna äro de 3:ne återstående. Så hafva vi i n:r 393 åter väl mycket af den gamla resonnemangstonen, hvaraf vi redan förut äga så öfvernog. Hvad 445 vidkommer, ter sig dess tankegång tämligen sliten och alldaglig. Och n:r 472 är väl näppeligen något annat än en rimmad förmaning till kvinnan — för öfrigt mycket behjärtansvärd.

Och här stannar jag.

Samla vi nu till sist de växlande intrycken till ett totalomdöme såsom svar på denna fråga: *är kyrkoherde Evers' psalmboksförslag af den halt, att det kan anbefallas såsom åtminstone underlag för psalmboksfrågans slutliga lösning?* — svarar jag härpå både *ja* och *nej*, allteftersom jag ställer mig på en mer ideal eller en mer opportunistisk ståndpunkt.

Från ideal ståndpunkt kan nämligen ett förslag, där så mycket godt och så mycket medelmåttigt är blandadt om hvartannat, aldrig blifva något annat än en beklaglig halfmesyr. Att blott med hänsyn till en enda psalm icke utan vidare kunna tillbakavisa Lidners anklagelse: »I den Eviges tempel, inför Hans Altare, vågar man dyrka Hans under och anhålla om Hans Nåd med de plattaste, de sömnigaste kväden!» — kännes från denna ståndpunkt såsom en förödmjukelse.

Är åter den faktiska situationen sådan (och mycket tyder på, att den så är), att endast på *kompromissens* väg en slutlig lösning af vårt intrasslade psalmboksproblem är att hoppas; då hellre det gamla i dess blandningsgestalt väsentligen orördt jämte ett ej för knappt tilltaget, obetingadt godt och friskt tillflöde, än alltfort *endast* det gamla! Och i så fall kan jag ej annat finna, än att föreliggande förslag

(som ju egentligen är blott en bearbetning af tidigare) utgör ett fullt bärande underlag för en fortsatt psalmboksrevision i denna riktning. Någon väsentligen annan ställning till 1819 års psalmbok än den af kyrkoherde Evers intagna har knappast varit honom möjlig. Och det nya tillägget är (i stort sedt) godt, ja, öfvervägande mycket godt. Till ytterligare ändringar och uteslutningar och tillägg är ju ännu rikligt tillfälle.

Öfver hufvud är högeligen önskligt, att något slags resultat i denna fråga ernås. Ty på dess behandling hitintills må väl Börnes ord tillämpas: »*Unsere Zeit hat so viel mit Lichtputzen zu thun, dass man gar nicht an's Sehen kommt*».

Oscar Quensel.

Kunna vi präster på något sätt medverka till en god lösning af den sociala frågan?

Social nöd har funnits i alla tider. Den sociala nöden i sin nuvarande form har till väsentliga delar sin grund i den moderna industrialismen. Den revolution i produktionssättet, som maskinarbetet medförde, blef till ekonomisk fördel för kapitalisterna, hvilkas kapital ofta på enormt sätt stego i höjden. Den blef till vinst för den konsumerande allmänheten, som billigare, lättare och rikligare kunde få sina behof tillgodosedda. Men de, som på detta område i synnerlig grad buro dagens tunga och hetta, skördade ingen fördel. Tvärtom. Maskinerna sparade arbetskraft. Samma arbete, hvartill förut hundra händer behöfts, kräfde nu kanske tio, ofta icke detta. Följden blef, att konkurrensen bland arbetarne blef stor och deras löner nedtrycktes. När så på grund af ökad efterfrågan och vidgade afsättningsområden produktionen växte och

förbrukningsartiklarne tillverkades i mångdubbel skala, kunde väl de öfverallt uppstående fabrikerna gifva arbete åt allt flera, men nu drogs arbetarens hela familj, hustru och barn, in i arbetet. Hans familjelif sprängdes och stördes. Hela familjen måste ofta arbeta för att få ihop den summa, som familjefadern ensam mången gång förut kunnat förtjäna. Och de dyra maskinerna måste hållas i gång så mycket som möjligt. Så förlängdes arbetstiden allt mera, så att arbetsdagen, för att blott nämna några exempel, som kunde förökas med huru många som helst, inom väfnadsindustrien i Österrike blef i regeln 14 till 18 timmar, i vissa arbetsbranscher i London i regeln 18 timmar. Och arbetet var i allmänhet förslöande, intresselöst. Det gamla handtverket kunde vara ett *kall*, som man valde af böjelse och fullgjorde med glädje, handtverkaren kunde af själfva sitt arbete hämta tillfredsställelse, såsom i grunden hvarje människa i någon mån begär detta af det arbete, som är hennes; men hvem valde fabriksarbetet af böjelse eller af verklig personlig vilja? Det var förhållandenas tvång, stundom vissa mera skenbara än verkliga förmåner i jämförelse med andra arbetsgrenar, som drefvo eller lockade människorna in i fabrikerna. Och också när arbetet här gaf en rimlig arbetsförtjänst, huru osäker var icke denna! Fabriken kunde brinna upp, och med ett slag voro hundratals arbetare med familjer utkastade på gatan. Konjunkturerna på den stora marknaden kunde bli sådana, att arbetet för någon tid måste inställas eller bedrifvas i mindre omfång. Samma påföljd. Och när arbetskrafterna voro slut, hvilken utväg stod då öppen?

I sanning, det ligger blod och tårar i sådana ord som dessa: oskälig arbetstid, arbetsbrist, familjelifvets upplösning genom hustruns och barnens arbete, trångboddhet, inneboendesystem, fattighuset såsom sista tillflykten, när arbetskrafterna äro utslitna. Ingen, som verkligen på allvar tänker på

hvad som gömmer sig bakom dessa ord, kan förneka, att den sociala nöden i det 19:de århundradets Europa har varit djup och skriande.

Under de sista decennierna ha förhållandena tack vare skilda samverkande orsaker på många håll betydligt förbättrats. Eländet torde icke heller någonstädes i vårt land ha nått ett sådant djup som i de stora industriländerna. Men oändligt mycket kan och bör ännu göras. »Den sociala frågan» är just frågan om, på hvad sätt och i hvad mån bestående missförhållanden skola kunna afhjälpas och arbetareklassen höjas i ekonomiskt och allmänt mänskligt hänsende.

Har kristendomen något med den saken att göra? Är icke kristendomens uppgift helt och hållet af andlig art, dess mål själarnes frälsning från synd och död, och faller icke den timliga nöden och motsatsen klasserna emellan såsom en världslig sak helt under den sociala politikens område? Man kan gå än längre. Man kan fråga: Är icke den timliga nöden skickad af Gud? Är icke det som inom samhället vid första blicken ser ut som orättvisor, en Guds visa anordning, som både fattiga och rika skola vara nöjda med?

Det är sant, att kristendomens väsen är förlossning och frälsning från syndens skuld och nöd. Dess intressen äro icke tidsintressen utan evighetsintressen. Ett dess lösensord är detta: hvad hjälper det nu människan, om hon förvärfvar hela världen och tager dock skada till sin själ! Och den måste taga sig till vara för att låta sig sammanknippas med tillfälliga tidsfrågor, enligt Jesu ord och föredöme: människa, ho hafver satt mig till domare eller skiftesman öfver eder? Hvad den på den vägen för tillfället skulle synas vinna, skulle icke blifva profhaltigt. Och snart skulle bakslag komma.

Men att af detta draga den slutsatsen, att kristendomen står indifferent gent emot timlig nöd och icke får eller skall gripa in i den sociala utvecklingen, är uppenbart ett felslut.

En blick på Jesu lif är tillräcklig för att helt tillbakavisa en sådan tanke.

En stor del af Jesu verksamhet går upp i arbetet för att lindra jordisk nöd. En af evangelisterna gifver oss denna bild af honom: han gick omkring, gjorde väl och hjälpte alla. Vi minnas de härliga taflor, som på många af evangeliernas blad målas för oss: till honom kom mycket folk, som hade med sig halta, blinda, döfstumma, lytta och många andra och kastade dem för Jesu fötter, och han botade dem. De hade aldrig kommit, dessa elända och förkomna, om icke ur hela hans väsen strömmat fram den innerligaste medkänsla med alla, som ledo, en medkänsla, som var lika litet främmande för kroppens som för själens nöd. Men om Stiftarens hjartelag och jordelif var sådant, huru skulle då hans stiftelse, kristendomen, kunna stå blott som en åskådare till nöd, fattigdom och hunger.

Stode något tvifvel kvar, så häfves det af Jesu bestämda ord. Det ligger ju ett helt socialt program i ett sådant ord af honom som detta: jag var sjuk, och I sökten mig, husvill och I härbergeraden mig. Hvilket skakande etiskt allvar i den framställning, som hans apostel gifver på en ren och obesmittad gudstjänst: att söka faderlösa och moderlösa barn och änkor i deras bedröfvelse och att hålla sig obesmittad af världen! Och att Jesus tänkte icke blott på enskilda människor, lösryckta från det hela, utan ville, att religionen skulle gripa in uti och bestämmande påverka hela den mänskliga utvecklingen, hvem kan tvifla därpå inför liknelsen om himmelriket, som är såsom en surdeg, som en kvinna tog och blandade i tre mått mjöl, till dess alltsammans blef syradt?

Kristendomen *har* haft en social inverkan, större och djupare än någon kan mäta. Den har framkallat den djupaste omhvälfning i det mänskliga samhället, som förekommit, nämligen slafvarnes frigörelse. Den har under de skilda arhun-

dradena födt de storartade stiftelser för att mildra eländet på jorden, som de kristna länderna ha att uppvisa. Den har humaniserat krigen; där det röda korsets fana går fram på stridsplatsen, få kulorna icke hvina, och sårade från såväl fienders som vänners läger uppsamlas för erhållande af vård. Frågar man efter källan, där denna och mycken annan barmhärtighet, som gjort sig gällande i statens lagstiftning och i samhällena, har sitt ursprung, kan svaret icke blifva mera än ett: det är Jesu kärlek, hans ord och verk och död på korset. Och kristendomen har otvifvelaktigt icke varit utan inverkan också på den stora blott till namnet kristna massan, den har genom en under tidernas lopp småningom skeende inverkan ökat fonden af dess altruistiska känslor. En större olycka kan icke inträffa på någon punkt i vårt land, utan att myndigheter och andra, till nödens lindrande, ställa sig i spetsen för insamlingar, som gemenligen finna understöd från alla håll. Sådant sker icke i hednaländerna. Man är känslig för andras nöd, när den skriande och klart träder en till mötes. Vi kunde också tänka på en rörelse som djurskyddsrörelsen. Den är förvisso ett skott på kristendomens träd.

Det är icke blott den medkänsla med lidandet, som är inneboende i den sanna kristna fromheten, som tvingat kristendomen att städse på ett verksamt sätt gripa in i den sociala utvecklingen. Det finns ett skäl som ligger djupare. När Jesus lämnade hjälp i yttre nöd, så skedde detta också för att därigenom bana väg för den högre hjälp, som hans hjärta trådde efter att få gifva. Den yttre hjälpen skulle vara ett *tecken* till något högre, en andlig, evig hjälp. Genom att befrias från det yttre trycket skulle själen göras mottaglig för hans eviga sanning. Ty det är ofrånkomligt, att lika visst som lidandet kan och vill vara ett medel i Guds hand att verka väckelse, rensning och luttring, lika visst kan nöden vara så pressande, att den inleder i nästan oöfvervin-

neliga frestelser och så förslöar, att den religiösa sanningen knappt finner anknytningspunkt. Vår tids sociala nöd, sådan den framträdt i många fabrikssamhällen, har i synnerlig grad varit af den beskaffenheten. Mången präst, som tjänstgjort å ena sidan vid fisklägen och församlingar med jordbruksarbetande befolkning, å andra sidan i fabriksorter, har måst bli slagen af, huru olika mottaglig jordmånen varit på det ena och andra stället. Är det människonaturen, som är olika på de olika platserna? Är den personliga skulden så fördelad, som det kan synas för den, som blott ser efter det som för ögonen är? Hvilken andel har icke den nöd, som skapats af sociala förhållanden, i tillståndet? Religionen kräfver tid, samlade tankar och stillhet för själen. Men hvilken tid blir öfrig åt den, som kanske sällan har söndagshvila och som af rent fysiska skäl behöfver använda den ledighet han har från ett enformigt och tomt arbete till måltider och sömn. Det förnekas naturligtvis ej, att vore han på allvar fattad af kristendomens ande, så skaffade han sig nog tid. Men de som icke äro detta! Arbetssläpet förtager själens spänstighet och kväfver andens funktioner. Och trångboddheten i förening med inneboendesystemet (i Stockholm lär en fjärdedel af den manliga arbetarekåren vara inneboende) måste verka dödande på finkänslighet och sedlig tukt och försvåra, i många fall kanske omöjliggöra, tillvaron af en sedlig ande i hemmen. De råa njutningar, särskildt dryckenskapen, som tillgripas under saknaden af ett godt hemlifs vederkvickelse, göra eländet så mycket djupare (brännvinet är förvisso en grund till mycken nöd i våra samhällen, men ofta är dess bruk och missbruk en följd af förefintlig nöd). Och hurudan skall barnens uppfostran bli, när fadern och modern under dagens lopp äro borta på arbete på hvar sitt håll? Öfverklassen har nog intet skäl att vara stolt öfver, att det ständigt växande talet af ligapojkar rekryteras icke ur dess utan

ur arbetarnes led. Men blott *ett* sådant faktum är ägnadt att framkalla många allvarliga reflexioner.

Det är framför allt detta inre samband mellan timlig och social nöd å ena sidan och å den andra sedlig förvillelse och religiös bortkommenhet, som under alla tider fört kristna människor in i striden rörande de sociala frågorna.

Kristendomen har således aldrig stått och kan ej stå främmande och likgiltig för de sociala företeelserna.

Men hvad kunna nu vi präster göra?

Vi skola predika evangelium. Vi göra något, också för den sak, hvarom fråga är, i och med det, att vi förkunna evangelium.

Vid Golgata kors springer kärlekens källa upp. Korsets predikan, där den mottages och tros, har makt att förbyta hat till kärlek, själfviskhet till omtanke för andra, knot till tålamod, brist på ansvarskänsla till kallelsetrohet. Vår uppgift såsom predikanter är, sedd från den speciella synpunkt hvarom fråga är, att framkalla ett församlingsmedvetande, för hvilket det ordet icke är en fras: där en lem lider, där lida alla lemmarne med. När vi lära människor att älska med Jesu kärlek, så utföra vi ett stort socialt arbete. Vi äro med om att frambringa en atmosfär, i hvilken fruktbärande sociala lagar kunna alstras, såsom ålderdomsförsäkring, skydd mot yrkesfara, begränsning af arbetstid, söndagens helgd, progressiv beskattning, för att nämna några exempel. Vi bidraga att förhindra, att de lagar, som redan finnas, t. ex. rörande fattigvården, nedsjunka till yttre statutariska bud, som bringa kyla och icke värme med sig. Vi hjälpa till att utrota den hatets ande, som vill fördrifva de gamla orättvisorna genom nya, på den bittra klasskampens väg aflägsna missförhållandena och som ytterst åsyftar en revolutionär omhvälfning af samhället. Och det evangelium, som vi förkunna, är ett ord om himmelriket, den kostbara pärlan, som öfvergår allt an-

nat i värde, ordet om ett evigt, öfvervärldsligt lif och ett evigt godt. Det *kan* gifva ljusning i de trängsta förhållanden och hopp och förnöjsamhet åt den, hvilkens framtid eljest är mörk.

Men huru med vår förkunnelse nå dessa arbetare, som blott undantagsvis komma i våra kyrkor? Det är ju som funnes en osynlig mur rest mellan kyrkan och de stora arbetareskarorna i våra städer. Till missionssalen och bönehuset kunna somliga af dem finna vägen, men till kyrkan sällan eller aldrig. Det synes, som hade den katolska och reformerta kyrkan lättare att med sitt ord tränga ned till de djupaste klasserna och nå de förkomna. Vi torde just på detta fält ha något att lära af systerkyrkorna. Men visst är, att kärleken allena skall kunna öfvervinna motståndet. Den allena söker med det rätta allvaret att nå målet. Och kärleken är uppfinningsrik.

Hvarje tid ställer nog sina särskilda kraf på kyrkans tjänare.

Hur har muren mellan kyrkan och arbetarne kommit till stånd? När arbetsklassen vaknade upp och framställde kraf på en värdigare ställning, funno de ingalunda alltid kyrkans män sympatiskt stämda, jag säger icke mot sättet, på hvilket krafven framställdes, eller mot enskildheter i desamma, men mot själfva den ideella kärnan i den framväxande rörelsen. På många håll stod man okunnig och misstrogen. »Så frestades arbetsskarorna», för att citera Gustav Jensens ord i hans föreläsning om »Præstetjenesten og det sociale Liv», »att se på prästerna såsom sådana, som icke nöjde sig med att själfva bo på solsidan af tillvaron, men därtill icke voro mycket böjda till att hjälpa andra ut af skuggan fram till mera ljus. Och frågan trädde fram: passar sig en sådan ställning och en sådan hållning för dem, som äro kallade till att vara Jesu Kristi särskilda tjänare och efterföljare? Ty vi veta,

hurudan han var och huru han lefde». Att vi verkligen här hafva en viktig orsak till den moderna arbetarerörelsens fientliga ställning mot kristendomen, därom öfvertygas vi, då vi taga i skärskådande, huru saken gestaltat sig där, hvarest kristna, präster och lekmän, tagit initiativ till sociala förbättringar och till en verksam lagstiftning till arbetarnes förmån, såsom t. ex. i England. Vid de engelska fackföreningarnas möten förekomma ofta gudstjänster med predikningar af kyrkans präster.

Detta bör mana oss till självpröfning. Vi ha att undersöka, hvilken skuld vi kunna hafva däri, att vissa samhällsklasser äro benägna att betrakta kristendomen såsom en religion för de bättre lottade, det förnämsta stödet för bibehållande i orubbadt skick af en samhällsordning, som rymmer inom sig rätt skriande missförhållanden, och hvars ord till de beroende klasserna *blott* är en förmaning till förnöjsamhet och en vägvisning till ett bättre lif på andra sidan grafven.

En slik missuppfattning måste häfvas. Det skall icke ske därigenom, att vi söka att inblanda oss i dagens skiftande strider, t. ex. striderna mellan arbetsgifvare och arbetare, hvilkas rätta bedömande kräfver en djupare insikt än vi i allmänhet kunna äga (utom på annat sätt än, såvida vårt ord kan göra sig hördt, genom uppmaningar till fredlig uppgörelse), eller föra bedömandet af svåra och invecklade sociala spörsmål upp på predikstolen, än mindre därigenom, att vi söka vinna arbetareklassens bevågenhet genom att blunda för dess synder och öfvergrepp. Men vi måste lära oss att se på själfva den ideella kärnan i arbetarerörelsen med afgjord sympati. Barmhärtigheten och rättfärdigheten kräfver det af oss. Vi måste, för att åter begagna Gustav Jensens ord i nyssnämnda föreläsning, »med verksam sympati gå in i de beroende och litet betryggade klassernas förhållanden och tankar, söka att känna med dem och lefva med dem, så att vårt lif i

väsentlig mening kan bära något märke af Kristi lif». Det vore nyttigt, om vi kunde träda i verkligt personlig beröring med arbetare och oftare träda öfver tröskeln till deras hem. Aldrig känna vi djupare än här, när det är fråga om umgänge med »folket», vidden af den klyfta, som i vår tid existerar mellan skilda samhällsklasser. En man af »öfverklassen» och en af »underklassen» kunna knappt umgås med hvarandra, deras sätt att tänka och att lefva lifvet äro alltför olika. Men Jesu ord står kvar: »när du gör en middags- eller aftonmåltid, så bjud icke dina vänner eller dina bröder eller dina fränder eller rika grannar, att icke de tilläfventyrs bjuda dig igen och dig sker vedergällning, utan när du gör gästabud, så bjud fattiga, krymplingar, halta, blinda. Och salig skall du vara, emedan de icke hafva något att vedergälla dig med.» Icke har väl Jesus med dessa ord velat gifva en yttre sällskapsregel eller lagstifta för umgängeslifvet människor emellan, men vi ha icke någon rätt att bryta af ordens udd genom att i dem se blott en allmän uppmaning till kärlek och deltagande eller en förmaning att härbergera dem »i våra hjärtan».

Det ligger något upprörande däri, att den, som i skrift eller tal uppträder till arbetsklassens förmån, också från kristligt håll så ofta blir anklagad eller misstänkt för »arbetarekurtis». Han anses blott medverka till förökande och underhållande af arbetareklassens tadelvärda missnöje. Icke så alldeles ovanligt är det att få höra en Naumann i Tyskland och Kingsley i England, hvilkas uppoffrande nitälskan för de sämst lottade ingen borde kunna draga i tvifvelsmål, lika litet som värdet af deras storartade gärning på detta fält, anklagas för »socialistisk upphetsning». Månne också profeterna i gamla testamentet »kurtiserade» sin tids fattiga, eftersom de voro rikare på förmaningar och hotelser till de rika än på strafftal till de fattiga?

Om vi på så sätt med vidgade hjärtan söka gå in i de sämst lottade klassernas villkor, så skall säkert mången for-

dom, som nu gör oss mindre skickade att se klart, försvinna. Vi skola, när vi t. ex. tala om socialismen, ha annat att säga än deklamationer mot densamma. Vi bli icke rädda att säga sanningen både nedåt och uppåt utan att vilja försköna eller förneka hvarken de högstes eller de lägstes synder. Men vi skola bli mera rättvisa i vårt bedömande af arbetarnes s. k. klassynder, som äro en väfnad af trådar från de mest skilda håll och hvarför otvifvelaktigt de besittande ha sitt dryga ansvar. Vi akta oss för att vare sig af de lätt i ögonen fallande felen hos arbetarne eller af obilliga anklagelser, som från dem och deras ledare kunna riktas mot oss, låta oss förledas till en likartad obillighet och orättvisa i bedömande af situationen. Och känslan af att tusen af våra bröder verkligen lefva på en annan och lägre lefnadsstandard än vi och lida skriande nöd i materiellt och moraliskt hänseende släpper oss icke utan skapar i oss en brinnande önskan att godtgöra hvad som brutits. Den skall på skilda sätt träda fram i gärning och så hjälpa till att närma skaror af våra döpta församlingsmedlemmar till kyrkan.

Äfven vår offentliga förkunnelse skall röna någon påverkan däraf. Vi halka icke så lätt öfver Guds ords genomträngande ord till de rike i denna världen om deras ansvar och uppgifter, deras faror och frestelser. Det blir oss icke så lätt att hålla en predikan öfver texten om den yttersta domen, den rike mannen och Lazarus eller den barmhärtige samariten utan att kanske med ett ord beröra de gripande etiska kraf, som här ställas på oss. Allt som vi mogna i insikt och kärlek, skall vår predikan öfver sådana ämnen få en alltmera realistisk praktisk prägel, gå in i det lefvande lifvets förhållanden utan att dock förlora sig i dagstriderna, blott framhållande det för ett vaket samvete oemotsägliga. Vår predikan skall blifva icke blott och bart af individuellt skaplynne, utan vi skola få förstånd att bättre taga vara på

de sociala dragen i Gudsordet. Och så skall det bland våra församlingsmedlemmar blifva allt färre gudfruktiga människor — människor, hvilkas gudsfruktan vi icke ha någon rätt att betvifla — hvilka neka att se vår tids sociala nöd och att i sin mån, på sin plats och efter sin förmåga kämpa mot den, i det de vilja afspisa alltsammans kanske med en fras som denna: en arbetare, som kan förtjäna tusen kronor om året, har det bra.

En god lösning af den sociala frågan bör vara vår önskan och vår bön. Till en sådan lösning hör, att en människovärdig existens beredes den, som vill arbeta. Dit hör, att förhållandena så ordnas, att också arbetaren får njuta af familjelifvets välsignelse och att barnens uppfostran sker, icke i fabriken eller på gatan eller i barnkrubban, utan i hem och i skola. Och dit hör sist, men icke minst, att de sociala reformerna genomföras icke med knytnäfven, utan genom hjärtan, som äro värmda af Jesu kärlek.

H. J. Lindskog.

Till minnet af Christoph Ernst Luthardt.

II.

Åren 1846—1850 tillbragte Luthardt i München, där han i början af förstnämnda år inträdde i das evangelische Predigerseminar för att genomgå dess tvååriga kurs. Efter ungefär ett års deltagande i densamma ägde vanligen ordinationen rum, och på den 1 söndagen i advent 1846 blef Luthardt prästvigd. Därefter togs han så mycket som ske kunde i anspråk för att betjäna evangeliska diasporaförsamlingar i Oberbayern. Han fick därigenom det lifligaste intryck af den svåra och betryckta ställning, i hvilken dessa befunno sig

under den ultramontana *Abelska* ministären. Men denna och andra omständigheter tjänade till att hos honom »sätta den protestantiska känslan i liflig rörelse och stärka densamma». Under de två första åren af sin vistelse i München fick han bevittna de tilldragelser, som stodo i sammanhang med konung Ludvigs förargelseväckande förhållande till den spanska dansösen Lola Montez och framkallade den *Abelska* ministärens fall. Öfver den gamle konungen utöfvade denna kvinna en förförisk makt. För de oförnuftiga slöserier, till hvilka hon förledde honom, kunde knappast någon gräns sättas; men då konungen beslöt att gifva henne titeln: *Gräfin von Landsberg*, gjorde ministären honom allvarliga föreställningar och vägrade sitt bifall därtill, hvilket medförde ministärens störtande. Till följd af vissa universitetslärares och studenters visade harm öfver hvad som sålunda skett — Lola Montez hade äfven fängslat en studentförening vid sig och höll understundom dryckeslag med densamma — drabbades äfven universitetet af konungens onåd, och i februari 1848 utfärdades en befallning, att universitetet skulle stängas och studenterna lämna staden. Men då folket med anledning af allt detta började visa en hotfull hållning och sedan en hop af det lägre folket samlats framför »grefvinnans» bostad och en kort gatustrid med militär och polis ägt rum, förmåddes konungen att återtaga den ifrågavarande befallningen, och Lola Montez tvangs att lämna München och Bayern.

Sina estetiska intressen hade Luthardt i München med dess omfattande och värdefulla konstskatter rikligt tillfälle att nära och utveckla. »Det sista studieåret», säger han, »hade jag användt till att läsa *Kuglers* Kunstgeschichte och hans Geschichte der Malerei. Ur båda verken gjorde jag noggranna utdrag, hvilka sedermera ofta voro mig till gagn. För förberedelsen till den teologiska examen var sådant visserligen mindre af nöden och gagneligt; men jag har icke ångrat

det, det kom mig verkligen till godo. Hvad München hade att bjuda på kunde tjäna till förklaring af hvad jag sålunda läst. Redan de kyrkor, hvilka Ludvig uppbyggt, voro ett slags utkast till kyrkobyggnadens historia, från basilikan ända till den götiska stilen, i de värdigaste och skönaste framställningar. De öfriga byggnaderna ställde den följande utvecklingen af byggnadskonstens historia för mina ögon. I de värdefullaste antika bildverk var skulpturen representerad i *Glyptoteket*. Och för målarekonsten hade icke blott *Pinakoteket* de viktigaste mönster såväl från den bästa *gammaltyska* konsten som äfven från den *italienskas* blomstringstid att uppvisa.»

I sina vetenskapliga studier under vistelsen i München riktade sig Luthardt hufvudsakligen på den äldsta kyrkans historia och den nyare filosofien. Genom studiet af de apostoliska fädernas skrifter och dithörande litteratur ville han bana sig väg till ett säkert och självständigt omdöme om den Baurska s. k. Tübingerkritiken och konstruktionen af den äldsta kyrkohistorien. I filosofien började han med Cartesii Meditationer och öfvergick därefter till Spinozas *Ethica* samt *Tractatus theologico-politicus*, vidare till Leibnitz, till Feuerbachs och Fichte d. y:s m. fl:s framställningar af den nyare filosofien. Men till följd af det konservativa tänkesätt, som utbildat sig hos honom, framkallade den nyare filosofiens hela utgångspunkt från den tänkandes jag hos Cartesius, bortseendet från det objektivt gifna, principens rena subjektivitet hans lifliga protest. Sina tankar därom yttrade han i en uppsats: »*Glossen zur Geschichte der modernen Philosophie*», införd i *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* 1847. Själf kallar han det uttryck, som hans opposition mot nämnda filosofi här gaf sig, tämligen ungdomligt. Sedermera lärde han sig mera uppskatta det berättigade i ofvannämnda princip. Men om denna filosofi beredde honom föga gagn, så ansåg han sig kunna hämta ett så mycket större från mystiken och teo-

sofien. Böhmes, Baaders och Oetingers skrifter blefvo nu föremål för hans studier. Men på denna väg skulle han icke nå det mål han föresatt sig: att vinna en omfattande totalåskådning af Gud och världen, en religiös filosofi. Hvad han trodde sig hafva vunnit måste han del för del företrädesvis under von Hofmanns inflytande uppgifva. »Det sista målet för allt intellektuellt intresse måste den kristliga filosofi förblifva, hvilken söker förstå Gud och världen och deras möte hos människan. Men teosofien vill antecipera detta mål såsom ett rof. För mig blef kristendomen särskildt med Romar- och Efeserbrefvet såsom utgångspunkt allt mer och mer en 'historiens filosofi'.»

År 1847 blef Luthardt anställd såsom lärare i religion och historia för evangeliska lärjungar, i alla klasser, vid gymnasiet i München. »Det blef för mig», säger han, »ett kärt arbete. Dyrbara minnen äro för mig förbundna därmed; det personliga förhållandet gestaltade sig snart till ett skönt förtroendeförhållande, och jag hoppas, att vårt gemensamma umgänge och arbete för rätt många icke varit utan frukt.» Till hans därvarande lärjungar hörde den sedan såsom diktare bekante Felix Dahn. Redan under den första lektionstimmen gaf denne ett svar, genom hvilket han tillvann sig lärarens hjärta. Han hörde sedan till Luthardts älsklingslärjungar. Under en rast mellan tvenne lektioner frågade honom Dahn: Herr professor, hvarför är Ni egentligen kristen? Luthardt blef i första ögonblicket öfverraskad genom denna fråga, men svarade strax: »Emedan utan kristendomen för mig allt, min egen existens och allt annat, skulle vara en olöst gåta och en inre motsägelse, men kristendomen allena är lösningen af denna motsägelse.»

Under rubriken: »Eine wunderbare Bewahrung» berättar Luthardt i sina »*Erinnerungen*» följande tilldragelse: I början af hösten 1848 besökte han sina föräldrar i Nürnberg. Han

och en yngre broder voro under detta besök hänvisade till samma sofrum. En gång vaknade han vid ett-tiden på natten; det var som om någonting prasslade; råttor kunde det inte vara, tänkte han; en oförklarlig ångest grep honom och kom honom att lämna sängen. I samma ögonblick föll med starkt brak en centnertung del af taket ned på hufvudkudden i den säng där han legat. »Allt detta», heter det, »skedde hastigare än jag här skrifver det!» Berättelsen om denna tilldragelse afslutar Luthardt med följande ord: »Kunde ett så svagt knarrande väcka den så tungt sofvande? Förborgade sammanhang finnas mellan oss och de ting, som omgifva oss. Och i dessa sammanhang råder en högre makt, som vi känna.»

Från München kallades Luthardt 1851 till Erlangen säsom repetent för teologie studerande därstädes. »En eforus, som tillhörde fakulteten, skulle, därtill utnämnd af Oberkonsistorium och Ministerium, öfvervaka de bayerska teologernas studier och därom inkomma med berättelse. Under honom stodo 4 repetenter, kandidater, af hvilka hvar och en erhöll på sin lott en af de fyra årskurserna, enligt bayersk studieordning. Han hade att konversatoriskt med denna kurs genomgå det ämne, som tillhörde densamma, och att till eforus inlämna berättelse därom. Det första året ägnades åt det gamla testamentet, det andra åt nya testamentet, det tredje åt kyrko- och dogmhistoria, det fjärde åt den systematiska teologien.» Luthardt finner denna anordning i hufvudsak mycket gagnelig. »Det tvång, som för studenterna låg däri, att hvarje vecka två gånger under tvenne timmar dryfta ett bestämdt ämne, skall man blott kunna betrakta sasom hälsosamt och icke såsom en oskälig inskränkning af den 'akademiska friheten'». Men för repetenterna var det ett förträffligt tillfälle till vetenskapliga studier, hvilket antingen kom deras praktiska kall och därmed hela landets kyrka till godo eller ock för dem blef bryggan till det akademiska lärarekallet.

De vetenskapliga studier, till hvilka hans repetentbefattning lämnade honom tillfälle, blefvo för honom själf en sådan brygga. Dessa studier egnades hufvudsakligast åt Johannes' evangelium, och såsom frukter af dem offentliggjorde han dels en utredning af ἔργον τοῦ θεοῦ och πίστις i deras ömsesidiga förhållande enligt det johanneiska evangeliets framställning», införd i Studien u. Kritiken, 1852, dels den för docentur utgifna afhandlingen: »*De compositione evangelii Joannei*», dels slutligen den utförliga kommentaren: »*Das Johanneische Evangelium*», 1852—3. Denna kommentar, hans första mera omfattande vetenskapliga arbete, tjänade att rikta uppmärksamheten på honom såsom en framstående och lofvande exeget, och det *närmaste* resultatet däraf var, att han 1854 kallades till extraordinarie professor i Marburg. Redan nu med utgifvandet af sina skrifter fick han pröfva på den offentliga meningens ogunst; men ännu mer fick han glädja sig öfver hennes ynnest. I *Heinrich Ewalds Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft* blef hvad vi ofvan anfört af Luthardt såsom exeget i korthet anmäldt och högst ogynnsamt bedömdt. Recensenten säger om hans kommentar, att den icke är mycket grundligare och bättre än hans föregående af honom själf nu delvis ogillade arbeten. »Och hur skulle ock detta vara möjligt, så länge han framställer för sig själf såsom högsta mönster det alldeles förvända sätt, hvarpå hans Erlangerlärare Hofmann behandlar bibeln, utan att ens göra sig mödan att närmare undersöka de grofva godtyckligheterna och högst oriktiga förutsättningarna hos sin lärare?» Till sist förklarar recensenten, att hela denna bok tyvärr består mera af ordkram och dunkla lärda talesätt, som då voro så omtyckta hos tyska teologer af alla slag och färger, men företrädesvis hos dem i Erlangen, än af trogen, kysk utläggning. I *Hermann Reuters Allgemeines Repertorium*, 1852, yttrar däremot en så kompetent domare som Auberlen i en anmä-

lan af Luthardts docentafhandling, att hans framställning är rik på djupsinniga och träffande anmärkningar och att han redan genom sin afhandling i *Studien u. Kritiken* bevisat sig såsom en grundlig och självständig kännare af den johanneiska teologien. — På ett mycket erkännande sätt uttalar sig om Luthardts här i fråga varande arbeten äfven en recensent i *Rudelbachs* och *Guerickes Zeitschrift*, 1853 (p. 306 f. 714 f.). I fråga om Luthardts ställning till kritiken af det 4:e evangeliet må här endast erinras därom, att han försvarar dess apostoliska ursprung, att han betraktar det såsom ett enhetligt helt, förnekar tillvaron af en prolog och anser att endast kap. 21, v. 24—25 utgöra ett tillägg af främmande hand*. »Det finnes», så yttrar han, »ingen skrift i nya testamentet, hvilken i högre grad framkallar hos läsaren det omedelbara intrycket af enhet än det fjärde evangeliet». — Att någon filosofisk åskådning, vare sig den Filonska eller någon annan, skulle hafva utöfvat inflytande på Johannes' logoslära, betraktar Luthardt såsom en ogrundad åsikt och söker genom hänvisning dels till det gamla testamentet dels till vissa utsagor i det nya förklara hennes uppkomst.

Professor Gottfried Thomasius i Erlangen hyste den önskan, att Luthardt en gång skulle bli hans efterträdare; men förutsättningen för att denna önskan skulle kunna uppfyllas var den, att Thomasii professur tidigare än som nu skedde — Thomasius dog 1875 — skulle bli ledig och att Luthardt då innehade en plats, som han kunde vara benägen att utbyta mot nämnda professur i Erlangen. Men *oväntadt* snart kom hans första befordran, och den därpå följande, som var mera lysande, *likaså*. År 1854 blef han nämligen, såsom vi förut meddelat, e. o. professor i Marburg och två år därefter ordinarie professor i Leipzig.

* Kap. 5, 4 och 7, 53—8, 1 anser han dock ej ursprungligen hafva tillhört evangeliet.

Till Marburg flyttade han vid påsktiden nämnda år. Den gamla staden med det natursköna läget och de stora minnena behagade honom mycket. Och den krets af personer, med hvilken han där stod i närmare förbindelse, beredde honom trefnad och glädje. Visserligen hade han på sätt och vis blifvit af vederbörande påtvingad den fakultet och det universitet han tillhörde, men något obehag däraf från sina ämbetsbröders sida fick han likväl icke röna. Äfven med de *reformerta* medlemmarna af fakulteten kunde han lefva i fridsam förtrolighet, sedan han likväl ansett sig böra erinra en af de senare därom, att han icke var sinnad att iakttaga tystnad, om denne vidare, såsom det skett i en af hans skrifter, offentligen uttalade sig nedsättande om lutheranismen.

För *ensidig* teoretisk sysselsättning kände Luthardt ingen benägenhet. Han var alltid intresserad af att med den *vetenskapliga* verksamheten förena *praktisk kyrklig* i den mån det utan skada för den förra kunde ske. Och tillfällen därtill saknade han icke. Under vintern 1855—56 fullgjorde han superintendenten *Merles* i Marburg ämbetsåliggande i fråga om predikande och konfirmandundervisning, då denne till följd af sjukdom måste afstå därifrån. »Detta arbete,» säger han, »knöt ett ännu innerligare band mellan mig och den lutherska församlingen i Marburg och gjorde för mig minnet af de båda år jag tillbragte i Marburg så mycket kärare och dyrbarare. Det gladde mig, att den akt, med hvilken denna tid slutade, just var en *konfirmation.*»

Hösten 1855 hade den originelle och produktive, särskildt såsom dogmatiker framstående professorn *Karl Theodor Albert Liebner* i Leipzig blifvit kallad till öfverhofpredikant i Dresden och mottagit denna kallelse. Till hans efterträdare såsom professor i systematisk teologi kallades Hofmann; men då denne ansåg sig böra stanna kvar på sin plats i Erlangen, vände man sig med åsyftad verkan till Luthardt. Själf yttrar

han sig om den senare åtgärden sålunda: »Det var ett vågstycke, att man kallade mig. Ty mina föregående studier voro på långt när icke tillräckliga att på ett värdigt sätt representera ett så viktigt läroämne. Kahnis hade önskat vinna en förstärkning af den luthersk-kyrkliga riktningen inom fakulteten. Han hälsade min kallelse såsom en hjälp, som skulle komma honom till del. Jag har helt naturligt blott så småningom blifvit en sådan för honom. Ty jag måste först växa mig in i den uppgift, som blifvit mig gifven.» På den högst betydelsefulla plats, till hvilken han sålunda kallats, *förblef* han, ehuru försök gjordes att vinna honom för annan, ända till dess mot slutet af hans långa lefnad sjukdom och brutna krafter tvingade honom att lämna den. Och på denna plats verkade han rastlöst och framgångsrikt; på denna plats utvecklade han en ovanligt mångsidig och omfattande verksamhet, nämligen dels såsom *vetenskaplig* författare och *populär* skriftställare, dels såsom utgifvare af de ansedda tidskrifterna: *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchen-Zeitung* och *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben* samt *Theologisches Literaturblatt;* dels såsom kyrkopolitisk personlighet af stort inflytande; dels såsom lifligt intresserad vän och befrämjare af den *inre* och den *yttre* missionen; dels slutligen äfven såsom predikant i universitetskyrkan i Leipzig.

I sin *vetenskapliga* verksamhet rörde sig Luthardt hufvudsakligast på *exegetikens, dogmatikens* och *etikens* områden. Och vill man angifva de mest betydande af hans vetenskapliga arbeten, så måste man hänvisa till ett sådant inom *hvartdera* af dessa områden, nämligen till dessa trenne: *Das Johanneische Evangelium* (2:a upplagan, 1875, 76); *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* samt *Geschichte der christlichen Ethik.* Exegetiken var hans *första* kärlek, och visserligen kan man ej säga, att han någonsin öfvergaf honom,

men *odelad* förblef denna kärlek ingalunda. Med stigande intresse ägnade han sina studier åt etiken och hennes historia, med stigande intresse behandlade han etiska frågor. Utom smärre föredrag öfver sådana har han utgifvit: *Apologetische Vorträge über die Moral des Christenthums**; *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums; Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen; Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral; Kompendium der theologischen Ethik; Die modernen Weltanschauungen und ihre praktische Konseqvenzen***; *Zur Ethik****; *Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung; Geschichte der christlichen Ethik.* — Bland dessa arbeten är det sistnämnda ej blott det mest omfattande†, utan äfven för öfrigt af den betydelsen, att det vida längre än någon annan af Luthardts skrifter torde komma att bibehålla sitt värde.

Genom de populära föredrag till kristendomens försvar, hvilka Luthardt för jämt 39 år sedan började utgifva, har hans namn inom den protestantiska kristenheten blifvit mera kändt än någon annans bland samtida teologer. Den först utgifna samlingen: *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums,* har blifvit öfversatt på de skandinaviska språken, på franska, engelska, italienska, holländska, ungerska, slaviska och nygrekiska. — Därefter följde: *Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums,* 1867; samt de förut nämnda öfver »*Kristendomens moral*», 1872, och »*De moderna världsåsikterna och deras praktiska*

* Öfversatt på svenska af *E. Stave.*

** Öfversatt på svenska af *Clas Warholm.*

*** Denna skrift innehåller 6 föredrag, nämligen: om samvetet; den sedliga uppskattningen af kallelsen i hennes historiska utveckling; om det sedliga idealet och dess historia; till den kyrkliga läran om kallelsen; de antik-hedniska rötterna till det romersk-katolska fullkomlighetsidealet; romersk-jesuitisk moral.

† Erste Hälfte omfattar 335 sidor; Zweite Hälfte 690.

konsekvenser», 1880. — Enligt hvad han själf meddelar blef han först uppfordrad att hålla sådana föredrag af en kyrkligt intresserad köpman, hvilken gjorde gällande, att det var teologernas plikt att med sitt teologiska vetande äfven på ifrågavarande sätt tjäna församlingen och vidsträcktare kretsar. Denna grundsats kan naturligtvis icke utan vidare godkännas, ty icke enhvar teolog, icke ens hvarje *framstående* teolog, har de väsentliga förutsättningarna för att med framgång uppträda såsom apologetisk författare. Hvad Luthardt angår, så ägde han onekligen dessa egenskaper. Hans framställningssätt är alltid enkelt, klart och åskådligt samt oftast fängslande. Och då han försvarar en för honom dyrbar och helig sanning, sker det med allvarlig frimodighet, med fast tillförsikt och öfvertygelse. Med en liten förändring af en karaktäriserande utsaga af Ingeborg om Fritiof kunna vi tillämpa densamma på Luthardt:

"Hur glad, hur trotsig, hur förhoppningsfull
Han sätter spetsen af sitt goda svärd
På otrons bröst och säger: du skall vika!"

Betydelsen af den verksamhet Luthardt utöfvat såsom kyrkopolitiker, såsom utgifvare af de ofvan anförda tidskrifterna, såsom befrämjare af den inre och yttre missionen är det här icke tillfälle att framställa, icke ens till hennes allra väsentligaste moment. Vi vilja därför till sist yttra några ord om Luthardt såsom predikant och såsom föreläsare.

Att vara ett vittnesbörd om Jesus Kristus, säger han, det är alla predikningars enda uppgift och innehåll, då de äro sådana de böra vara. Ty Jesus Kristus skall så helt uppfylla vårt hjärta, att vi inför församlingen icke veta att tala om någonting annat än om honom. Och hvad som eljest hos oss sätter tankarna och själen i rörelse och kommer till orda, det måste, om det skall upptagas i vittnesbördet inför församlingen, få sitt rättfärdigande genom det sammanhang,

i hvilket det står med honom. 1 Kor. 2, 2. — Men Jesus Kristus vill hos hvar och en vinna en särskild gestalt: så äfven i hvars och ens frälsningsförkunnelse. Vi skola icke i sakligt afseende predika oss själfva; icke heller vår konst, men vi själfva skola träda fram i dagen i det sätt, hvarpå vi vittna om Kristus. — Af en lärare i teologi skall man kräfva, att han i predikan icke förnekar, utan förkunnar sin teologi. Ty det är teologiens uppgift och hennes ära att med det bästa, som hon genom sitt arbete förvärfvat och äger, tjäna församlingen. Icke som om hon skulle vara praktisk och uppbygglig i vanlig mening. Tvärtom, ju allvarligare och strängare hon tar sin uppgift att vara den vetenskapliga forskningens arbete, desto mera kvalificerad blir hon att fylla nämnda uppgift. Ty i samma mån som någon behärskar frälsningssanningen i hennes fulla omfång och i hela hennes sammanhang, blir han skicklig att genom vittnesbörd om henne tjäna församlingen. Men i samma mån som en teologi blott är vetenskapen om denna frälsningssanning om Jesus Kristus, skall hon äfven vara ägnad att bli ett förkunnelsens ord till församlingen. — Jesus Kristus tillhör ej blott den förgångna tiden, utan är äfven den närvarande Herren. Därför vill han äfven vara en makt i hvarje tids tänkesätt och språk. Ej såsom någonting främmande och gammalt, utan såsom någonting närvarande, något, med hvilket man är förtrogen, skall ordet om Jesus Kristus ljuda. Detta gör predikningarna icke sällan så resultatlösa, att ofta så litet sammanhang förefinnes mellan dem och den närvarande tidens lif, tänkande och talande. Hvarje tid måste hafva sin särskilda predikan, bestämd af tidens beskaffenhet och på det innerligaste sammanväxt med henne. Blott då är hon i stånd att äfven träffa tidens hjärta. — Vår tids predikningar måste hafva apologetisk hållning. — Allt, natur och historia, människa och värld, är en gåta, som finner sin lösning i Kristus. Den som förstode

konsten att med evangelii vittnesbörd förbinda detta apologetiska vittnesbörd, han skulle första att träffa sin tid i hjärtat*. — Då han härmed uttalat grundsatser, som han anser böra vara bestämmande för predikanten i allmänhet, så har han naturligtvis velat, att hans *egna* predikningar skola efter dem bedömas. Själf uttalar han sig mycket anspråkslöst om det sätt, hvarpå de kunna motsvara sin uppgift. »Ett är gemensamt för dem: ett vittnesbörd äro de om Jesus Kristus». Men äfven detta kan man säga vara gemensamt för dem: ett flärdfritt, ädelt och kraftigt språk i förening med ett kärnfullt innehåll. Samma egenskaper, hvilka känneteckna Luthardt såsom apologet, utmärka honom äfven såsom predikant. Ville man jämföra hans predikningar med andra mera kända och uppskattade sådana, torde man kunna ställa dem vid sidan af Martensens. — Såsom frukt af sin predikoverksamhet har Luthardt åt allmänheten öfverlämnat 176 predikningar, fördelade på 12 band.

Såsom föreläsare var Luthardt mycket framstående; men till de för originella tankar, genialisk uppfattning, hänförande, bländande framställning beundrade hörde han icke. Där stod i katedern den högväxte, kraftigt byggde mannen; hans ögon voro lifliga och självfulla, blicken stundom skarp; anletsdragen öppna och uttrycksfulla; munnen vittnade om bestämdhet och viljekraft; i föreläsarens hand såg man icke sällan under sommarsemestern några blommor, mest nejlikor eller rosor. Redan det första intrycket var sympatiskt, och man kunde lätt märka, att föreläsaren från första ögonblicket hade auditoriet i sin makt. Lugnt, klart, öfvertygande och intresserande var hans föredrag. Hufvudsak och bisak visste han att tillbörligt skilja; i lärda, tröttande detaljer förlorade han sig aldrig. Hans stämma var välljudande och kraftig; men af sina röstresurser

* Ur företalet till det 1868 utgifna första bandet af Luthardts predikningar: *Ein Zeugniss von Jesu Christo.*

gjorde han ett måttfullt bruk. Så äfven i fråga om åtbörder. De ämnen, i hvilka han föreläste, voro *nytestamentlig exegetik, dogmatik* och *etik*.

Till följd af ett lindrigt slaganfall måste han mot slutet af år 1895 afbryta sin verksamhet såsom föreläsare, och därmed började för honom en pröfningens och lidandets tid, hvilken först slutade med hans död, den 21 september 1902. Den storartade och gripande högtidlighet, hvarmed universitetet och allmänheten betygade sin sorg och hedrade den bortgångnes minne, är i denna tidskrift redan skildrad*. *J. E. Berggren.*

Rättelser och tillägg.

I mitt »genmäle» i 1:a häftet af Tidskriften för innevarande år står:

sid.	59	rad	5:	1892,	bör vara *1902,*
»	61	»	16:	egendomlig,	» *gudomlig,*
»	62	»	10:	septimus,	» *septenus.*

På samma gång ber jag Rec. om ursäkt för den af mig alldeles oafsiktligt gjorda, oriktiga användning af hans yttrande om ett »oafbrutet arbete», som förekommer på sid. 61 i mitt genmäle. Den har sin enda grund i mitt förbiseende af det sammanhang, i hvilket yttrandet förekommer. Hvad frågan om söndagsarbetets tillåtlighet angår, förutsätter jag dock, att Rec. icke vill hafva det gammaltestamentliga budet: *på den sjunde dagen skall du intet arbete göra* bokstafligt tillämpadt på den kristna söndagen, utan att han, då han omskrifver det sålunda: »du skall afskilja hvar sjunde dag till yttre och inre hvila», vill, hvad den förra beträffar, i budet inlägga ett förbud allenast mot »oafbrutet» arbete. *J. A. I. Sundelin.*

* Sista satsen å sidan 58 bör utgå.

Granskningar och anmälningar.

Kurzes Bibelwörterbuch. Unter Mitarbeit von G. BEER, U. J. HOLTZMANN, E. KAUTZSCH, C. SIEGFRIED, A. SOCIN, A. WIEDEMANN, H. ZIMMERN herausgegeben von H. GUTHE. 1903. XXVIII + 768 s.

Rubrikerna i denna encyklopedi äro hämtade från Luthers bibelöfversättning, hvarvid likväl ej alla där förekommande ord upptagits. Först och främst äro nästan alla rent bibelteologiska begrepp utelämnade, emedan ett upptagande af dessa svårligen latit sig förena med önskan att få boken så kort som möjligt. De få bibelteologiska ord, för hvilka en redogörelse lämnats, såsom t. ex. Gud, Herren, ängel, satan, offer, hafva bibehållits, dels på grund af de filologiska frågor, som vid dem komma i betraktande, dels med anledning af deras nära sammanhang med arkeologien eller historien. Härtill komma ännu en del andra uteslutningar. Så t. ex. äro person- och ortnamn, hvilkas betydelse man ej med säkerhet känner, upptagna blott i det fall, att lika lydande eller på något sätt besläktade namn af betydelse finnas, för hvilkas skull deras omnämnande kan vara af nöden. Äfven tillnamn äro blott då bibehållna, när de tjäna till att åtskilja olika bärare eller när det synes vara af vikt att tolka dem. Om en läsare förgäfves söker i ordboken efter ett bibliskt namn, kan han förutsätta, att ingenting närmare är om detsamma bekant.

Arbetet är försedt med jämförelsevis många (215), sorgfälligt utvalda afbildningar, och äro särskildt de artiklar, hvilka hänföra sig till Assur och Babel, rikt illustrerade. Alla afbildningarna på blott ett enda undantag när återgifva verkliga föremål och ej konstruerade. En annan stor förtjänst beträffande bilderna är, att det ständigt angifves, hvarifrån de äro hämtade, så att hvar och en med lätthet kan förskaffa sig visshet om deras ålder och ursprung.

Att innehållet i den föreliggande ordboken skall motsvara de högst ställda vetenskapliga anspråk, därför borga utgifvarens och medarbetarnes namn. Detta hindrar icke, att man i åtskilligt kan hafva en från deras framställning afvi-

kande mening, och särskildt torde en svensk läsare understundom finna de uttalade åsikterna allt för radikala och ej tillräckligt begrundade. Så t. ex. säges det till förmån för den s. k. dekalogen i 2 M. 34, att man här »utan svårighet» kan atskilja tio bud, under det däremot räkningen af buden i den vanliga dekalogen ledt till olika resultat. Så alldeles utan svårighet är det emellertid icke att få fram just tio bud i 2 M. 34. Goethe, hvilken först upptäckte denna dekalog, har en räkning. Hitzig, som något öfver ett halft årh. senare gjorde anspråk på samma upptäckt, räknar på annat sätt. Wellhausen, hvilken för tredje gången dragit den återigen glömda dekalogen fram i ljuset, har först en beräkning, hvilken afviker från de båda föregångarnes, och därefter en från hans egen förra afvikande, fjärde beräkning. En femte finna vi hos Marti, och den, hvilken möter oss i vårt föreliggande arbete, stämmer ej öfverens med någon af de fem nu nämnda.

Både utgifvaren och nästan alla medarbetarne äro gammaltestamentliga exegeter eller assyriologer eller egyptologer, och Nya testamentet har blott fått en enda representant. Också har utgifvaren i regel tillmätt betydligt sparsammare utrymme åt de nytestamentliga artiklarne än åt de gammaltestamentliga. Så t. ex. har ordboken mera att säga om Sargon eller Sanherib eller Simson än om Petrus och mera om Salomo än om Paulus. *S. H—r.*

BERGSTRÖM, L., teol. lektor, »*Vår gamla bibel*», historisk inledning till Gamla och Nya Testamentets böcker, såväl de kanoniska som de apokryfiska och pseudepigrafiska. Stockholm 1902, Aktiebolaget Ljus' förlag. 192 sid. Pris 2 kr.

Det är en biblisk isagogik i populär form, således afsedd för den stora allmänheten, förf. här lämnar. En populär framställning af vetenskapens resultat är alltid särskildt grannlaga och ansvarsfull. Dubbelt grannlaga och ansvarsfull blir denna uppgift, då en förf. behandlar ett sådant heligt ämne som vår bibel.

Förf. redogör för de gammaltestamentliga böckernas uppkomst i väsentlig öfverensstämmelse med den åskådning däraf,

som plägar benämnas den Wellhausenska. För förf. finnes tydligen ingen tvekan angående den väsentliga riktigheten af den antydda bibelkritiska skolans sätt att tänka sig gången af Israels historia och i sammanhang därmed de gammaltestamentliga bibelböckernas tillkomst. Man får icke någon antydan om, att denna skola likväl på viktiga punkter blifvit och fortfarande är motsagd med skäl, som ej torde ha blifvit på ett tillfredsställande sätt vederlagda. I alla händelser kunde man haft rätt att i ett sådant populärt arbete som det föreliggande vänta sig någon upplysning om, att den här gifna framställningen grundar sig på en viss »bibelkritisk» skolas åsikt om saken. Nu får i stället läsaren, som icke kan förutsättas själf äga förmåga att öfva hit hörande kritik, den föreställningen, att allt härvidlag i sina hufvuddrag är klappadt och klart.

Men mest otillfredsställande blifver förf., då han kommer till nya testamentet. Han synes riktigt fröjda sig öfver att påvisa så många motsägelser som möjligt mellan evangeliernas utsagor. Redogörelsen för evangelierna består hufvudsakligen häri. I sin ifver att beröfva dem deras trovärdighet glömmer förf. bort äfven sådant, som ett folkskolebarn plägar ha reda på. T. ex., i sannolik afsikt att få till stånd en motsägelse mellan Lukasevangeliet och de andra synoptikerna därutinnan, att endast enligt Lukas Jesus skulle framställas såsom hela världens frälsare, låter förf. *Lukas* (!) meddela berättelsen om de vise männen från österlandet; därigenom blir, menar förf., Jesus enligt Lukas redan vid sin födelse hyllad af hedningarne (sid. 137). Eller förf. glömmer, förledd af sin passion att finna motsägelser, hvad han själf sagt några sidor förut: sid. 135 förklarar han, att Matteus och Lukas — i motsats mot Markus — låta Jesus redan från dopet framträda med samma messianska anspråk inför offentligheten som sedermera; sid. 145 har förf. alldeles glömt bort detta och säger nu, att Jesus enligt *synoptikerna* (alla, om också isynnerhet Markus) *icke* från första början framträdde med anspråk på att vara Messias, under det att *Johannesevangeliet* låter Jesus genom den till hans första offentliga uppträdande förlagda tempelreningen redan från början visa sig »såsom herre i huset». Det be-

höfves, säger förf. med anledning häraf, ej mycket af »historiskt sinne», för att man skall inse, hvilkendera sidan som står verkligheten närmast. Denna anmärkning af förf. verkar onekligen komiskt, föranledd som den är af hans nyss förut öfvade »historiska» kritik, i hvilken åtminstone logiken ej synes ha någon hemortsrätt. — Ett annat exempel på arten af förf:s noggrannhet och skarpsinne är följande. Jesu samtal med Nikodemus kan icke ha varit historiskt bland annat därför, att Johannesevangeliets författare, oaktadt nämnda samtal måste ha förts på *arameiska*, häraf ej låtit sig hindras att använda *grekiska* »ordspel», om »vinden» och »anden» (sid. 145) — liksom om icke alldeles samma »ordspel» kunnat användas på arameiska, där, alldeles som i grekiskan, samma ord betyder både »vind» och »ande». — Likaledes vittnar det om en stor förvirring i tanken, då förf. (sid. 156) anser Pauli sköna ord om nattvarden i 1 Kor. 10: 16 vara ett tecken till, att Paulus här »öfverflyttar hedningarnes realistiska uppfattning af offren och offerköttet på de kristnas offermåltid»; Paulus betygar sig ju just i detta sammanhang väl veta, att hedningarnes afgudar och afgudaoffer »icke äro något», fastän han å andra sidan i hedningens afgudadyrkan ser hvad hedningarne icke se, en gemenskap med onda andar.

De nämnda exemplen må vara nog för att visa, huru ytlig och okritisk förf. är.

Den genomgående tanken i förf:s framställning är den, att bibeln är en rent mänsklig produkt, likställd med andra gamla litteraturalster, hvarjämte icke endast de apokryfiska, utan äfven de oftast mycket fantastiska pseudepigrafiska skrifterna betraktas som hörande med till det *gamla och nya testamentets* böcker (!) Gudomshärligheten hos Jesu Kristi person finnes icke till för författaren. Förf:s bekännelse om honom inskränker sig därtill, att han säger, att »*hos honom*», Kristus, »*pulserade ett äkta kristligt lif*», ett lif »i den *ödmjukaste undergifvenhet* under Guds mäktiga hand, men på samma gång i den *frimodigaste* förtröstan och den mest obevekliga *sannings-* och *rättfärdighetskärlek*» (sid. 3 f.). Icke underligt då, att förf. icke heller finner någon gudomshärlighet i det ord, hvars medelpunkt är Kristus. Betecknande och

vemod väckande är den ovilja, hvarmed förf. (sid. 172 f.) omtalar det första Johannesbrefvets betoning af den kristna tron såsom en tro på Jesus Kristus, Guds son, kommen i köttet. Förf. anser denna Johannes' åskådning vara »en apologetisk-dogmatisk löroframställning om Kristi person och verk» — som dock icke hindrar, att i brefvet finnes »en värdefull kärna af uppbygglig art» (!) — samt vittna om »en viss dogmatisk förkättringsifver». Detta är åtminstone klart språk: äfven om man icke säger mera om den kristna frälsningstron än att den nödvändigt omfattar Guds Son kommen i köttet, och i öfverensstämmelse därmed afvisar förnekelsen häraf såsom antikristisk, så har man enligt förf. gjort sig skyldig till »dogmatisk förkättringsifver».

Det är djupt sorgligt, att en bok, så ovederhäftig som den föreliggande, skall bjudas allmänheten med anspråk på att lära denna allmänhet känna vår bibels verkliga karaktär. Djupt sorgligt är det äfven, att en person, som visar sig i sin åskådning vara så blind för den bibliska kristendomens väsentliga karaktär, skall såsom kristendomslärare handleda ungdomen. *Hj. D.*

SJÖHOLM, J., *Hippolytus och Modalismen*, en dogmhistorisk undersökning. Akademisk afhandling. Lund, Gleerupska Universitetsbokhandeln. 1898. 120 sid.

Denna »dogmhistoriska undersökning» förtjänar uppmärksamhet ej blott såsom ett värdefullt bidrag till vår fåtaliga svenska dogmhistoriska litteratur utan ock såsom en klar och pålitlig utredning af ett af den förnicænska dogmhistoriens intressantaste problem. Striden mot och afvisandet af den »monarkianska» modalismen — endast om denna är det här fråga — är i själfva verket en af de mest afgörande vändpunkterna i den dogmatiska utveckling, som i Nicænerkonciliets beslut fått sin första, relativa afslutning. Och hufvudkämpen på den segrande åskådningens sida i denna strid är just Hippolytus.

Det är först genom senare tiders forskningar, som den modalistiska rörelsen blifvit till sin fulla betydelse uppskattad. De olika riktningar, som i de senare trinitariskt-kristologiska

striderna stodo så skarpt mot hvarandra, utgingo dock samtliga från logoslärans förutsättningar och stodo så i gemensam motsats till den gamla modalismen med dess hänsynslöst ensidiga häfdande af »monarkiens», monoteismens, tanke. Och intet intresse låg helt visst mera fjärran från dessa tiders män än att söka för eftervärlden bevara minnet af en öfvervunnen häresi. Häraf förklaras det, att man redan hos Augustinus (jfr Sjöholm, sid. 30 f.) blott finner en ganska dunkel föreställning om modalismens verkliga innebörd och historia. Och dock hade den på sin tid under åtminstone två på hvarandra följande biskopar varit den härskande och officielt omhuldade åskådningen i själfva Rom, där anspråken på att i de kyrkliga striderna äga det afgörande ordet redan voro ganska högt spända; äfven i de montanistiska kretsarna därstädes hade den vunnit insteg (se den intressanta utredningen härom sid. 32 ff.), och striden emot den hade följts med intresse vida omkring. Äfven Hippolytus själf synes snart i västerlandet ha råkat i nästan fullständig förgätenhet. Till en del beror väl detta just på hans egentliga lifsgärnings nära samband med den modalistiska rörelsens historia, hufvudsakligen dock säkert därpå, att han ännu skref på grekiska, medan detta språk snart därefter kom ur bruk i den västerländska kyrkan — i österlandet fortlefde hans minne vida längre och kraftigare. Så kommer det sig, att hans namn först på senaste tid återfått den plats, som med hänsyn till hans skriftställareverksamhets både omfång och kvalitet med rätta tillkommer det — vid sidan af Irenæi och Tertulliani.

Det är dunkla, endast liksom glimtvis belysta områden, på hvilka förf. måste röra sig, när han i sin afhandlings första kapitel söker vinna en bild af »den modalistiska rörelsens uppkomst och öfvergång till Rom». Nästan till hvar och en af de uppträdande personernas namn knyta sig olösta och på grund af materialets knapphet i de flesta fall väl olösliga problem. Så genast i fråga om den man, som brukar betraktas såsom modalismens upphofsman, mindre-asiaten *Noëtus* samt sambandet mellan honom och hans krets och rörelsen i västerlandet. Förf., som fixerar tidpunkten för hans uppträdande till tiden ungefär mellan 175 och 200, anser det

icke otänkbart, att den nya åskådningen redan under hans lifstid genom *Praxeas* och *Epigonus* förts öfver till Rom, men afvisar däremot Harnacks antagande, att Noëti exkommunikation i Mindre Asien inträffat först sedan hela kontroversen i Rom redan nått ett relativt slut, »kanske först omkring år 230» — de berättelser vi äga gifva näppeligen plats för ett så langt mellanrum mellan hans första uppträdande och hans exkommunikation. — Namnet *Praxeas* ha flere forskare velat fatta som en fingerad beteckning för Epigonus eller Callistus = orostiftare e. d. Det som gör denna hypotes lockande är den omständigheten, att hos Tertullianus Praxeas ensam står som målsman för modalismen, medan Hippolytus alls ej omnämner honom men däremot låter Callistus representera en åskådning, som ytterst nära sammanfaller med en tankegång, för hvilken Tertullianus i sin polemik mot Praxeas' anhängare redogör. Författaren afvisar emellertid denna hypotes med hänvisning till Tertulliani framställning, som otvetydigt synes gifva vid handen, att han menar en verklig person med detta namn och har tydlig kännedom om hans uppträdande i Afrika. — *Victorinus*, om hvilken det berättas, att han i Rom »corroborare curavit» Praxeas' häresi, anser förf. i motsats till Harnack m. fl. icke vara identisk med den romerske biskopen Victor (189—199), utan är mera benägen att med Döllinger betrakta honom såsom en af ledarne för den modalistiska riktningen i Rom. — Hvad striden mellan *Hippolytus* å ena sidan och biskoparne *Zephyrinus* (199—217) och *Callistus* (217—222) å den andra angår, anser förf., att den fört till en verklig schism i den romerska församlingen. Hippolytus har varit biskop för en egen menighet, som han betraktat som församlingens enda rätta fortsättning, medan han betecknar Callisti församling, som dock enligt hans egna antydningar var den afgjordt större, såsom en blott sekt, en modalistisk skola (διδασκαλεῖον). Utom den dogmatiska differensen bidrog äfven en etisk, i fråga om kyrkotukten, där Callistus representerade den mildare eller laxare, efter de nya tidsförhållandena sig ackommoderande, ståndpunkten, till att vidmakthålla och skärpa schismen. Den fortfor under Callisti bada efterträdare Urbanus och Pontianus och upphörde först, sedan

denne senare och Hippolytus samtidigt år 235 (antagligen genom kejsar Maximilian Thrax, hvilkens bekämpande af kristendomen särskildt vände sig mot församlingarnas föreståndare) blifvit deporterade till Sardinien, där de båda synas ha tämligen snart aflidit. — Beträffande *Callistus,* hvilkens karaktär Hippolytus skildrar i så mörka färger, framhåller förf., att det väl är sannolikt, att stridens bitterhet gjort H. orättvis, men anser dock Döllingers försök att skaffa Callistus en fullständig »Ehrenrettung» såsom förfeladt.

I afhandlingens andra kapitel lämnas en redogörelse för »Hippolyti framställning och kritik af modalismen», hvarvid den ursprungliga Noëtianismen och Callisti modalism behandlas hvar för sig. En ganska bestämd skillnad låter sig ock uppvisas mellan dessa båda läroformer. Den gamla modalismen torde låta sig ganska fullständigt karaktäriseras genom den enkla logiska slutsats, som Noëtianarne enligt Hippolytus drogo från axiomet om Guds enhet: »om jag bekänner Kristus vara Gud, så måste han vara Fadern själf, ifall han nämligen är Gud; men Kristus, som var Gud, led, således led Fadern» (sid 43). Förf. afvisar ock (sid. 54 ff.) Harnacks försök att i anknytning till Hippolyti påstående, att Noëtianismen blott vore en förklädd Heraklitianism, åtminstone hos hans åskådnings mera vetenskapligt bildade representanter spåra stoiska inflytanden. Riktig i Hippolyti anklagelse är blott känslan af att det i modalismen är en panteistisk tendens. Men det riktiga häri får genom hvad som berättas om Callisti åskådning en otvetydig bekräftelse. Här framträder verkligen i vissa yttranden ett rent panteistiskt betraktelsesätt. I fråga om den anstötliga »patripassianismen» uttrycker sig däremot C. försiktigare än den tidigare modalismen. I det han fattar »sonen» och »fadern» såsom uttryck för två olika sidor hos Jesus Kristus (sonen = det synliga, människan; fadern = det osynliga, den i sonen inneboende anden), kan han fatta Faderns förhållande till lidandet såsom ett συμπεπονθέναι, ej ett direkt πεπονθέναι (sid. 62 ff.). — På den tredje formen af monarkiansk modalism, »Sabellianismen», ingår förf. ej, emedan Hippolytus ej gör någon skillnad mellan denna och den noëtianska modalismen. Det torde dock

kunna sättas i fråga, om förf. ej här alltför snäft begränsat sin uppgift. Särskildt till belysning af Callisti ståndpunkt — äfven han uppträder ju såsom motståndare till Sabellianismen — synas åtminstone några antydningar om det för denna senare utmärkande hafva varit på sin plats.

Sitt tredje kapitel ägnar förf. åt en redogörelse för »Hippolyti egen trinitariska och kristologiska åskådning». Framställningen vinner i intresse genom de paraleller förf. uppdrar dels med Irenæi dels ock framför allt med Tertulliani tankar i samma ämnen. Irenæus betraktas af H. såsom hans vördade lärare, och hans tankar är det ock i vidsträckt mått, som man hos H. återfinner. I en och annan punkt synes han väl representera en mindre rikt utbildad åskådning än Irenæus. Men å andra sidan märker man hos honom såväl som hos hans samtida Tertullianus öfverallt spåren till en utveckling utöfver Irenæi ståndpunkt, och utvecklingen går hos båda, om än tydliga olikheter icke saknas, i stort sedt i alldeles samma riktning. Hos båda är den ju ock i väsentlig mån betingad just af motsatsen till modalismen.

Den frukt, som striden emot denna afkastat för den kyrkliga åskådningens utveckling, består, såsom förf. i sin afhandlings slutkapitel påpekar, icke blott i ett klarare fixerande af den trinitariska tanken (obs. det särskildt af Tertullianus så starkt betonade begreppet: οἰκονομία) utan ock i kristologiskt hänseende i ett tydligare häfdande både af Kristi gudom och af hans fulla *mänsklighet*. Detta senare är alls ej så »paradoxalt» som Harnack menar, ty det låg onekligen, såsom förf. med rätta framhåller, i modalismen en rätt tydlig doketisk tendens. Här såsom på flera andra punkter finner förf., säkerligen icke utan skäl, hos Harnack en benägenhet att — i motsats till logosläran — idealisera bilden liksom af gnosticismen så ock af modalismen. Så kommer ock författarens afslutande karaktäristik af modalismen att formuleras i en ganska bestämd motsats till Harnacks. Ense med honom är han egentligen blott däri, att det drifvande intresset för modalismen var att kunna å ena sidan strängt fasthålla den monoteistiska tanken och dock å andra sidan utan inskränkning häfda Kristi gudom. Men då Harnack i modalismen

finner motsättningen mot all gnosticism skarpt utpräglad, medan han å andra sidan i Hippolyti och Tertulliani åskadning nästan tycks vilja finna ett slags ofullgången gnosticism, finner förf., att förhållandet snarare måste sägas vara det omvända (sid. 119, jfr sid. 85 f.). Äfven gentemot det nära samband, som Harnack uppdrager mellan den bestämdt utpräglade modalismen och äldre naivt modalistiska föreställningar, ställer han sig mycket skeptisk. »Endast så mycket», säger han, »synes oss vara säkert, att den kunnat, när den en gång framträdt, söka stöd hos det äldre modalistiska betraktelsesättet, där det var för handen». Det synes oss dock, som om den försiktighet gent emot mer eller mindre hypotetiska kombinationer, hvari förf:s afhandling eljest har sin styrka, här gått något för långt. Att just den modalistiska tankegangen lag synnerligen nära för det naiva betraktelsesättet, kan ju icke bestridas och bestrides ej heller af förf. — icke utan rätt har helt nyligen en tysk förf. (P. Jæger i »Die Christliche Welt» n:r 12, 1903) påpekat, hur man än i dag i folkligt religiöst tal ofta kan möta ganska tydligt »modalistiska» föreställningar. Ett tänkande, för hvilket teologiska eller spekulativa svårigheter icke existerade, maste onekligen af sadana Noëtianska hufvudställen som Joh. 10: 30; 14: 8 f. nästan inbjudas till en modalistisk tolkning. Och för ett ganska nära samband mellan den gamla modalismen och de »naivas» uppfattning har man ju ett starkt vittnesbörd i Tertulliani klassiska, otaliga gånger citerade ord (Adv. Praxeam kap. III): Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quae maior semper credentium pars est . . . expavescunt ad οἰκονομίαν . . . Monarchiam, inquiunt, tenemus». Och är det verkligen någon så synnerligen stor skillnad mellan det rent populära betraktelsesättet och den *ursprungliga* Noëtianismen, sådan förf. uppfattar den? Ja, man kunde väl fråga, om det ej är samma tanke förf. på en omväg återkommer till, när han i sin afhandlings slutord (sid. 120) ansluter sig till *Corssens* karaktäristik af modalismen »såsom en kombination på kristlig grund af det hednisk-polyteistiska tänkesättet, som i den utomordentliga människan lätt såg gudomen själf uppenbarad, och det judisk-monoteistiska». Ty talet om ett

polyteistiskt element hos dessa den strängaste monoteisms riddare kan ju ej innebära annat, än att, såsom Corssen själf uttryckt det, »der naiven (sic!) heidnischen Empfindung konnte der Heiland kaum anders denn als Gott genügen». Jæger har i sin nyss citerade uppsats hänvisat till Apg. 14: 11 ff. (Paulus och Barnabas i Lystra) såsom en icke oäfven illustration.

E. Bg.

GRASS, K. KONRAD, Privatdocent in Dorpat, *Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung.* Nach den in Russland gebräuchlichsten rechtgläubigen dogmatischen Lehrbüchern deutsch wiedergegeben und mit einem bibliographischen Register versehen. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1902. 179 sid.. Pris Mk 2: 80.

Ehuru grannar till det mäktiga ryska riket, äga vi en ytterst ringa bekantskap med det teologiska och speciellt systematiskt teologiska arbetet inom den ryska kyrkan, hvilken numera utgör den utan jämförelse viktigaste delen af den grekiskt-katolska kyrkan. De flesta torde föreställa sig, att så godt som intet dylikt arbete utföres i Ryssland. Den bristande kännedomen härom, hvilken för öfrigt lika mycket kännetecknar tyskarne, är lätt förklarlig på grund af den hos oss såväl som i Tyskland sällsynta kunskapen i ryska språket. Af stort intresse är det därför att genom ofvannämnda skrift af Dorpat-docenten Grass lära känna i tysk öfversättning dogmatikens historia, sådan den framställes i de tvenne viktigaste nyare dogmatiska arbetena af ryska »ortodoxa» teologer, nämligen af Makári († 1882) och Silwéstr, som ännu lefver. Dessa båda dogmatiker hafva enligt de upplysningar, som Grass lämnar, för den nuvarande ryska kyrkan en vida större betydelse än t. ex. Philippi och Frank för den tyska protestantiska teologien. Hvarje bildad ryss känner till dem, och deras arbeten synas äga nästan officiell sanktion. Makáris arbete — »Ortodox dogmatisk teologi», första gången utgifven 1849—53 — omfattar 1,272 sidor stor oktav, och Silwéstr's — »Försök till ortodox dogmatisk teologi», utgifven första gången 1884 — ända till 2,565 sidor. Ur båda dessa arbeten lämnar nu Grass som sagdt en tysk

öfversättning af deras framställning af dogmatikens historia. Makári redogör endast för den »ortodoxa» dogmatikens historia, Silwéstr däremot äfven för den västerländska dogmatikens, såväl den romerskt katolska som den protestantiska. Det säger sig själft, att det är mycket intressant att se, huru denna historia tager sig ut sedd genom ryska glasögon. Med stor trygghet hvilande vid den gamla kyrkans fäder och deras skrifter se dessa dogmatici med öfverlägset lugn, om också icke utan ett visst intresse, ned på västerlandets rörliga lif på teologiens område. Mot romanismen äro de minst lika afvogt stämda som mot protestantismen, för hvars egentliga princip de helt och hållet sakna känsel. — De bifogade förteckningarna på nyare rysk systematiskt teologisk litteratur samt på ryska teologiska tidskrifter visa, att man i Ryssland både skrifver och läser teologi vida mer än vi skulle vänta. Men man finner sig vid läsningen af detta arbete såväl som vid blicken på de nämnda förteckningarna försatt i en för oss ganska främmande värld, där man väl må hafva något att lära men ännu mer att rädas för. *Hj. D.*

HÄRING, TH., *Das christliche Leben auf Grund des christlichen Glaubens.* Christliche Sittenlehre. Calwer Verlagsverein 1902. 455 sid. Pris M. 4.

Inom en tidrymd af ungefär tre år är detta allra minst det tredje fullständiga teologiskt-etiska system (Köstlin 1898, Herrmann 1901), som inom Tyskland sett dagen. Visserligen kan det starkt sättas i fråga, huruvida man om Härings arbete har rätt att använda ordet »system». Han har i sitt framställningssätt mycket som erinrar en om Harless' berömda: »af system intet spår!» Med en sorglöshet, som skulle väckt gamle Franks förtviflan, kan han någon gång säga rent ut, att den ordningsföljd, i hvilken han låter de olika frågorna framträda, är godtyckligt vald och lika gärna kunde omkastas, och mestadels får man blott genom en helt kort innehållsöfversikt i början af hvar afdelning någon upplysning om principerna för dess systematiska anordning. Många skola nu helt visst vara benägna att, när det gäller en skildring af »det kristliga lifvet», anse detta som ett rent företräde. Dock

kan man kanske just på Härings framställning studera, hur det ingalunda blott är en del teologiska finesser, som gå förlorade, när systematikens tyglar släppas så lösa som här. Det kan ha sitt intresse att söka uppvisa detta på en enskild punkt. Sedan Häring i början af sin etik gifvit en kort utveckling af de sedliga »grundbegreppen», afslutar han denna sin framställning med att (sid. 23) i anslutning till Herrmanns etik framhålla, huru man kan finna »eine Veranschaulichung wie eine Art Kontrolle aller dieser Grundbegriffe ... darin, dass man den sittlichen Vorgang in dem Erlebnis auffasst, in dem er persönlich einem jeden am unmittelbarsten sich darbietet: in der Wirkung sittlich höherstehender Personen auf unser Personenleben» o. s. v. Denna tanke är nu intet mindre än en af de grundtankar, af hvilka hos Herrmann hela systemet behärskas, och den visar sig också där tillräckligt betydelsefull för att kunna uppbära en sådan roll. Men af denna dess betydelse skall näppeligen någon, som blott mött den i Härings framställning, ana någonting — den dyker där upp ett ögonblick för att strax åter läggas åsido, och blir utan inflytande på det följande. Och på liknande sätt har det nog gått många andra betydelsefulla tankar — det är den gemensamma fara, som hotar dem i en ej tillräckligt systematiskt behärskad framställning. De kunna finnas där, kanske åtminstone skenbart i större rikedom än i ett strängare systematiskt arbete, men de komma alltför lätt att stå liksom i vägen för hvarandra, så att ingen af dem kommer till sin fulla rätt.

Nu är det emellertid att märka, att Härings arbete ej närmast är afsedt för teologer af facket, utan — såsom ett motstycke till Hackenschmidts på samma förlag utkomna »Der christliche Glaube» — vänder sig till de religiöst och kyrkligt intresserade »allmänbildades» stora krets, för att söka gifva dem en populär men dock vetenskapligt kontrollerad orientering öfver det kristligt-sedliga lifvets problem, särskildt de i vår tid mest aktuella. För en sådan uppgift träder ju — det torde äfven den mest fanatiske systemryttare få erkänna — krafvet på systematisk fulländning rätt mycket i bakgrunden. Och från denna synpunkt synes oss Härings arbete förtjäna en ganska varm rekommendation. Det är en

synnerligen både klok och erfaren man som talar däri, och han talar, tyckes det oss, ut ur en mer än vanligt frisk och sund, »urluthersk», etisk åskådning. Det är den Ritschlska teologiens allra bästa sida som här kommer till synes, medan af ensidigheterna hos denna skola — till hvars mera betydande representanter Häring brukat räknas — nästan eller alls intet märkes. I ämnenas mångsidighet går hans framställning nästan upp mot Martensens, och liksom denne tar han genomgående hänsyn ej blott till teologiens utan nästan ännu mer till det allmänna kulturlifvets, filosofiens och poesiens stormän. För den vid en sådan utsträckning af etikens uppgift nästan oundvikliga faran att här och där komma trivialitetens gräns nära har han väl oftare än Martensen — ej ens denne torde öfverallt ha lyckats undgå den — dukat under. Men alla hans uttalanden äro präglade af en sällsynt måttfullhet och säker takt och få ju sitt särskilda intresse däraf, att de öfverallt — så t. ex. vid de sociala frågorna — kunnat ta hänsyn till den allra senaste utvecklingen.

Af särskildt värde från denna synpunkt är den första hufvudafdelningen, där författaren under titeln »Die christliche Sittenlehre und ihre Gegner» gifver en ganska fullständig öfversikt öfver och en, mestadels träffande, stundom något konturlös, kritisk karaktärisering af de olika sedliga åskådningar, som i våra dagar ställas upp mot den kristliga (den eudämonistiska, evolutionistiska, positivistiska och pessimistiska etiken, jämte dessas »Mischformen»). I denna apologetiska inledning har ock hans etik, hvad dess yttre anordning beträffar, sin förnämsta egendomlighet. Efter en allmännare utredning af »Das Wesen des christlich Guten» fördelas därpå det etiska stoffet på de två hufvudrubrikerna: »Das neue Leben des Christen oder die christliche Persönlichkeit (Individualethik)» och »Das christliche Leben in den menschlichen Gemeinschaftskreisen (Sozialethik)», hvardera med, i stort sedt, de häfdvunna underafdelningarna.

Ett referat af arbetet eller ens någon dess hufvuddel kan naturligtvis ej här ifrågakomma. Vi stanna i stället vid ett par enskilda uttalanden, som synts oss förtjäna att observeras.

»Es giebt», säger Häring sid. 142, »zwei Worte, viel missbraucht, doch unentbehrlich, welche als eine Art Probe dafür gelten können, ob die behauptete höhere Einheit von Jenseits und Diesseits, Gott und Welt, im christlichen Begriff des höchsten Gutes wahrhaft christlich gemeint ist, die Worte *Mystik* und *Eschatologie*». Det intressanta ligger i sammanställningen. Den kan synas öfverraskande, men ju mer man tänker på saken, finner man, hur träffande den är. Där man i grunden fattar kristendomen blott såsom en »världs- och lifsåskådning» vid sidan af andra, om än den högsta af dem, och Kristus väsentligen såsom den människa, den religiösa genius, som först trängt fram till denna åskådning, och som, särskildt därigenom att han på ett ojämförligt sätt förverkligat den i sitt lif, kan gifva andra kraft och mod att höja sig till samma tankar — där saknas det intresse, ur hvilket *mystikens* kraf på, såsom Häring säger, »eine direkte Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, abgesehen von dem Verhältniss zur Welt,» ständigt växt och växer fram, och alla *eskatologiska* tankar måste där krympa samman till blotta bilder, skapade af den religiösa fantasien, kanske oumbärliga och i flera hänseenden religiöst värdefulla, men utan någon bärande verklighetsgrund. Där man åter gör allvar med att fatta Kristus såsom den *af Gud* sände, i hans uppträdande ser ett *Guds* eget ingripande i människohistorien, ser det — ty detta hänger oupphörligt samman härmed — såsom det högsta ledet i en historia, som Gud genomlefvat med mänskligheten, där han åter och åter, efter regeln »där synden öfverflödar, där öfverflödar nåden än mer», ingripit i dess utveckling — där rycker genast den eskatologiska tanken, tanken på ett Guds sista ingripande i mänsklighetens historia, ganska nära och får sin verklighetshalt åter, och där skall aldrig mystiken, i den betydelse, i hvilken vi nyss togo detta ord, kunna utdö. I hvilken riktning och inom hvilka gränser den efter evangelisk åskådning har att söka sin tillfredsställelse, äfven därom ger Häring på det anförda stället ett par korta men, synes det oss, betydelsefulla vinkar.

Mot slutet af sitt arbete kommer Häring (sid. 430 f.) utförligare än det i etiken är vanligt in på den, om vi ej se

fel, rätt mycket försummade, men ingalunda betydelselösa frågan om gränsen mellan de båda begreppen: *kyrka* och *sekt*. För den katolska kyrkan, som räknar enheten i författning, trosbekännelse och sakramentförvaltning med till själfva kyrkans väsen, är, påpekar han, saken utan vidare klar — sekt är här hvarje samfund, som lösgjort sig från den påfliga hierarkien. Från protestantisk ståndpunkt åter låter ju väl tänka sig, att grunden till, att ett religiöst samfund skilt sig från de fran statens sida erkända kyrkosamfunden (detta här det närmaste, rent yttre kännetecknet på en »sekt»), är af den art, att det evangeliska kyrkobegreppet ej däraf i sin kärna beröres. En sådan väsentlig skillnad är emellertid förhanden, så snart ett kristet samfund gör anspråk på att i sin yttre gestaltning vara en de heligas »rena» församling, bestå af idel »fullkomliga», »verkligt omvända» medlemmar. Ty detta anspråk hvilar på en annan uppfattning af *evangelium,* ej i någon bifråga utan just i dess betydelse för kyrkans begrepp. Ett sådant samfund må därför med rätta nämnas sekt. Men tänker man nu från denna synpunkt på t. ex. den baptistiska eller den metodistiska »sekten», finner man hur svårt det är, så snart man ser saken empiriskt, att här uppdraga fasta gränser. I England och Amerika äro, menar Häring, dessa samfund att betrakta ej såsom »sekter» utan såsom verkliga kyrkosamfund — detta ej på grund af deras yttre omfång, utan emedan de i dessa land under generationernas växling nödgats att taga på sig den religiösa *uppfostrans* uppgift och, i samma mån de gjort detta, måst ställa tanken på den rena kyrkan tillbaka för tanken på ordets och trons samfund. I Tyskland åter bära de i samma mån prägeln af sekter, som de angripa de historiskt tillkomna kyrkosamfunden just på grund af samma blandningskaraktär, som de själfva ej kunna undgå, så snart de ha en längre historia bakom sig. Vi vilja ej påstå, att detta resonnemang förefaller oss vare sig i allo träffande eller, än mindre, uttömmande. Hvad särskildt baptistsamfundet beträffar, synes oss dess ställning till barndopet just från den af Häring anlagda synpunkten vara af så väsentlig betydelse för denna fråga, att den äfven i en summarisk betraktelse ej kan lämnas ur sikte. Men Härings fram-

ställning synes oss dock, utom att den kraftigt pekat på en viktig och hittills kanske ej tillräckligt beaktad sida af saken, ha sitt intresse såsom en liten påminnelse till den teologiska etiken, att den vid sin behandling af »kyrkobegreppet» ej får nöja sig med en reproduktion af dogmatikens satser — låt vara något annorlunda vända — utan har många egna intressen att bevaka, och att den därvid alls ej får vara rädd att taga empirien till hjälp. Måhända skulle därvid något kunna vara att lära af de empiriska metoderna inom den moderna samhällsläran.

E. Bg.

WÆRN, L. M., *Religionsundervisningen och den etisk-religiösa uppfostran,* inledningsföredrag vid föreningen Minervas årssammankomst i Upsala 1902. Andra upplagan. N:o XXV i skriftserien »I vår tids lifsfrågor», utg. af Sydney Alrutz. Upsala 1903. 20 sid. Pris 40 öre.

Emedan detta föredrag tyckes ha tilldragit sig en viss uppmärksamhet, har det synts lämpligt att i denna tidskrift med några ord omnämna detsamma.

Innehållet är i korthet följande. Den kristendomsundervisning, som nu meddelas i våra skolor och kyrkor, är oförnuftig. Icke endast dess form är otillfredsställande. Felet ligger i dess *innehåll.* Tron på en treenig Gud, på Kristus såsom Gud och människa, på skriften såsom ett Guds ord m. m., är oförnuftig. Tidigt har Jesu af Nazaret enkla och höga troslära blifvit vanställd. Den kristna dogmbildningen är ett ömkligt resultat af sofistik och politiska intriger eller käjserliga maktspråk. Ja, redan de nytestamentliga författarne ha förstört Jesu lära. Somliga af dem stodo för lågt för att kunna rätt återgifva densamma. Andra, såsom Johannesevangeliets författare, stodo för högt, voro för mycket filosofer för att kunna göra det. Nu behöfva vi en grundlig rening och pånyttfödelse af den på nya testamentet byggda dogmkristendomen. De unga teologerna böra se som sin uppgift att bidraga härtill. Den höga människogestalt, som Jesus af Nazaret var, bör afslöjas för våra blickar. Han bör ställas fram för oss, och särskildt för de unga, såsom en hög idealgestalt. »Vi skola mista Jesus såsom frälsande gud — och vi be-

höfva ej någon gudomlig medlare för att nalkas den kärleksrike himmelske fader, som evangeliet förkunnar; men vi skola återvinna honom såsom manande och stödjande broder, såsom en stärkande förebild i andlig frihet och i djup religiositet, det är: i kärlek, tro och hopp.» Därmed skall »en mycket stor vinst tillfalla den etisk-religiösa uppfostran».

Förf. har i en »efterskrift» sagt sig från »ortodoxt» håll vänta beskyllningen för »brist på historiskt sinne», och han har betecknat detta uttryck såsom »en fras, som i alla tider torde blifva ett konservatismens palladium». Ja, förf. röjer verkligen »brist på historiskt sinne», men då rec. säger detta, så är det ingen fras, utan det betyder så mycket som detta: *förf. har i strid mot eller med grof karrikering af den historiska verkligheten framställt kristendomen*, sådan den gestaltat sig på vår jord. Några få exempel må lämnas.

Förf. säger, att kyrkan kräfver tro på *en enda* Gud och tillika på *tre* gudar. Något sådant har kyrkan aldrig lärt. Symbolum athanasianum, hvilket förf. kallar »den mest monstruösa produkt af imperialistisk kyrkopolitik och teologiskt kompromissväsen, som världen någonsin har skådat», är väl den skrift, som gifvit det starkaste uttryck åt å ena sidan Guds enhet och å andra sidan den trefald, som tillhör den ende Guden. Och om förf. gjort sig möda att lära känna den historiska mark, hvarur detta symbolum framvuxit, borde han hafva funnit, att dess trinitariska innehåll går tillbaka alldeles särskildt till Augustini framställning af triniteten. Men Augustinus har med styrka — i relativ motsättning mot åtskilliga orientaliska fäder — betonat Guds enhet såsom den nödvändiga utgångspunkten för hvarje lära om en trefald inom Gud. Om något har stått fast för den åskådning, som möter oss i athanasianum, så är det tron på Guds enhet, och förf:s tal om »tre gudar» är en historisk osanning. Förf. påminner starkt om de okynniga dilettanter, som mena sig ha expedierat den kyrkliga trinitetsläran, då de säga, att denna lära sätter likhetstecken mellan *ett* och *tre* — liksom om de gamle fäderna, då de talade om tre personer i Guds enda väsen, skulle ha användt sig af den betydelse af begreppet

person, som är vanlig i den moderna psykologien! I sanning ett alltför bekvämt sätt att komma ifrån saken!

Förf. ser med medömkan på kyrkans lära om Jesus Kristus såsom gudamänniska och menar sig ha ådagalagt denna läras orimlighet, då han säger, att Jesus enligt densamma vore på samma gång sann Gud och sann människa, på samma gång evig eller oförgänglig och stadd i utveckling o. s. v. Bortsedt därifrån, att förf. icke omnämnt, att sedan gammalt inom teologien funnits ansatser till ett djupare inträngande i det bibliska begreppet »kenosis», hvilket begrepp inom senare tiders teologi rent af kommit att spela en hufvudroll, bortsedt härifrån har förf. karrikerat den ifrågavarande kyrkliga läran därigenom, att han icke aktat skäligt omtala hvad det är som enligt kristendomen utgör och med allt större och större kraft inom den kristna teologiens historia betonats utgöra Guds väsen, nämligen den fullkomliga heliga kärleksviljan, liksom å andra sidan människans egentliga väsen, »människan i människan», enligt kristendomen och den kristna teologien består i hennes mottaglighet för eller upptagande i sig af denna heliga kärleksvilja. Hade förf. tagit kännedom härom och i enlighet med sanna förhållandet omtalat det, så kanske han icke så lätt hade förlöjligat vår, de kristnas, tro på Jesus Kristus *gudamänniskan*. Och motsatsen mellan evighet och utveckling i tiden borde väl åtminstone en filosof icke ha på ett så lättsinnigt sätt stämplat som en motsägelse; vi kunna ju på oss själfva iakttaga den visserligen underbara, men lika fullt faktiska föreningen af evighetslif och ett lif i tiden. Märk väl, jag säger icke, att med det nu påpekade Jesu Kristi underbara person är förklarad: till hvarje *rik* verklighet hörer mysteriet. Men man har rätt att kräfva äfven af kristendomsmotståndaren, att han icke genom utelämnande af hvad som är väsentligt alldeles »ohistoriskt» refererar historiska fakta.

Förf. tror — är det möjligt, att han med sin bildning kan tro det? — att de kyrkliga dogmerna, särskildt de här asyftade kyrkomötesbesluten, äro produkter af rent mekaniska kompromisser, vunna genom dålig dialektik eller sofistik, i förening med politiska maktspråk eller intriger. Visserligen

ha politiska hänsyn, såväl som spekulation af bättre eller mindre god beskaffenhet, stundom varit verksamma äfven pa den kyrkliga dogmhistoriens område. Men det är nu icke därom det är fråga. Frågan är denna, om det dogmatiska innehållet, d. ä. själfva kärnan i de ofta för vår tids människor underliga formlerna — med litet god vilja borde det icke vara svårt vare sig att se denna kärna eller att gifva ett fulllödigt uttryck därät på ett för vår tid mera fattbart språk — kan förklaras på det nämnda sättet. Förf. skulle äfven hos mycket moderna författare, t. ex. hos en Adolf Harnack, kunnat lära sig, att det var, såsom man nu för tiden plägar uttrycka sig, *religiösa* intressen, som därvid bildade hufvudfaktorn. T. ex. i en Athanasii strid mot arianismen — och det var Athanasii lära, som segrade på det första ekumeniska mötet i Nicæa — var det enligt alla sakkunnigas enstämmiga erkännande sådana »religiösa» grunder, som voro de egentligen drifvande. Eller vi säga hellre: det var upplefda, oförnekliga lifsfakta, som lågo bakom och utgjorde drifkraften. Endast den, som saknar »historiskt sinne» eller dödat detsamma, ifall han haft det, kan vara blind för dessa sakförhållanden och söka inbilla sig och andra, att tomma spekulationer eller politiska finter kunna förklara tron på t. ex. en treenig Gud eller en gudamänsklig Frälsare.

Förf. anser, såsom vi sett, vanställningen af kristendomen hafva begynt redan i de nytestamentliga skrifterna. Endast en punkt i föredraget vill jag i detta afseende påpeka. Enligt förf. trodde judarne, nämligen de kristna af judisk börd, på Jesus såsom människa, under det att först grekerna och romarne trodde på honom såsom Gud. Men huru vill då förf. förklara det obestridliga faktum, att de första kristna, hvilka voro födda judar, tillbädo Kristus såsom *Herren*, ὁ κύριος, (hvilken senare benämning var den sedvanliga grekiska öfversättningen af det hebreiska *Jahve*)? Paulus var ju också jude, och han använder t. ex. i 1 Kor. 1: 2 — och detta bref kan icke ens af den mest radikale bibelkritiker frånkännas Paulus — uttrycket »de som åkalla vår Herres Jesu Kristi namn» rent af såsom ett slags nomen proprium på de kristna. Han tillägger här äfven orden: »på hvarje ort, deras såväl

som vår», därmed gifvande tillkänna, att därutinnan voro *alla* kristna lika, att de åkallade Herrens Jesu Kristi namn. I andra afseenden funnos olikheter, särskildt mellan judekristna och hedningkristna, men i det nämnda afseendet rådde ingen skiljaktighet. Denna åkallan af Herrens Jesu Kristi namn, denna tillbedjan af Jesus Kristus var det signifikativa kännemärket på de kristna *såsom kristna;* de som ej åkallade Jesu Kristi namn voro icke kristna.

Men förf:s föredrag karaktäriseras icke endast af en genomgående falsk framställning af den historiska verkligheten — redan därmed är förf:s åsikt att betrakta såsom haltlös — utan äfven af *en i sämre mening aristokratisk ställning till kristendomen.* På intet område är såsom gent emot kristendomen sanningsinsikten beroende af det forskande subjektets etiska ställning till sitt föremål. Och den etiska ställning, som här kräfves, är ingen annan än denna: *den botfärdige syndarens ställning.* Det är ett af de väsentliga dragen redan i Jesu Kristi första och mest elementära förkunnelse, att han kräfver syndabot icke endast af dem, som äro i världens ögon syndare framför andra, utan äfven och minst lika mycket af de i världens och sina egna ögon dygdiga och visa. För dem, som äro *för visa* för att såsom *frälsningssökande syndare* nalkas Kristus, blir sanningen nu liksom förr *fördold.* Förf. har öppet förklarat sig icke behöfva Kristus Jesus såsom frälsare eller medlare; han behöfver i honom endast en förebild och en »manande och stödjande broder». Nu kan måhända invändas, att vi icke kunna hjälpa, om vi icke känna synden såsom en så svår makt, att vi behöfva en frälsare i Jesus Kristus. Vi svara: hvar och en af oss kommer till denna syndakännedom, hvilken ensam lärer oss att i Jesus se och tillbedja vår gudomlige frälsare, därest vi icke värdslösa eller motstå Jesu Kristi Andes maktinverkan. Denna inverkan kan vara stark, men den tvingar icke. Därpå beror det, att så många, äfven bland de visa, icke se, icke ens se den i öppen dag liggande empiriska verkligheten. Det skall öppet och så vida omkring som möjligt i denna tid ropas ut, att ingen verklig insikt i hvad kristendomen är eller hvem Herren Kristus är vinnes utan *syndabot* och *frälsningshunger.*

Det skall ropas ned ibland massorna, ut ibland de moderna s. k. kulturmänniskorna och upp till ledarne i andens värld, till filosofer och till oss teologer. *Hj. D.*

GRIMM, EINAR, *Barneprædikener.* Kristiania 1902, Aschehoug & C:o, liten 8:o. 80 s. Pris 80 öre.

Dessa predikningar äga en viss originalitet. Med fotografisk noggrannhet tyckes här det talade ordet vara återgifvet. Kandidat Grimm håller inga föredrag för barnen, han talar till dem. När man läser hans predikningar, är det nästan, som om man såge honom framför sig. Han talar raskt med leende blick och lifliga åtbörder. Barnen höra ovillkorligen på. De kunna icke annat. Det är ej några konstiga ting, han har att förkunna. Det är lätt att förstå och följa talet. Tankarne äro ej många, detta är en förtjänst. Goda äro de ock, och kristliga.

En predikan bär öfverskriften: »Jesus i hjemmet» och handlar om bröllopet i Kana. Där Jesus ej är bjuden, där kommer skammen och sätter sig till bords. Vatten blir icke vin där. Det blir så fattigt. Ett hem, där Jesus ej är hemma, kan ej hålla samman, det går sönder. Var därför sådan, att Jesus kan vara gäst i ditt hem! Han gjorde godt, utan att brud eller brudgum bedt honom, gör också du godt, utan att någon beder dig därom! Lär af Maria att vara tyst, när du tillrättavisas! När du tiger, talar Jesus. Är Jesus gäst i hemmet, gömmer han det bästa till sist, han ber oss hem till sig.

En annan predikan handlar om bönens makt. Du får bedja om allt, äfven det minsta. Du får bedja om allt, äfven det största. Bed i Jesu namn. Intet är så starkt i världen som bönen i Jesu namn, icke Tysklands makt, icke ljungelden, ej ens mors hjärta. Bed, ty eljest glider du bort från Gud! Bed, och du skall få, och glädjen blir fullkommen!

Det är någonting, som påminner om J. Jansen, men det är alls icke Jansen. Jag är rädd för, att hammarslagen, hvarigenom tankarne skulle fästas djupt i hjärta och lif, torde vara alltför lätta. *H. Ö.*

SVENDSEN, CONRAD, Præst for de Døve, *Husandagtsbog*, ordnet efter Kirkeaaret, med Forord af Stiftsprovst Gustav Jensen. Kristiania 1901, Lutherstiftelsens Boghandel. 426 sid., 8:o. Pris kr. 2,80 bunden.

Vi ha många goda böcker för husandakt och daglig uppbyggelse. De flesta af dessa lida dock af det felet, att de icke passa för hemmets alla medlemmar. De ligga vanligen för högt för barnen och tjänarne. Pastor Svendsens bok är däremot med sina korta meningar och sitt enkla språk sådan, att nära nog hvar och en bör kunna förstå den. Han har icke förgäfves arbetat bland sådana, till hvilka man måste tala på enfaldigaste och hjärtligaste sätt. Men bäst är, att bokens innehåll är äkta kristligt och uppbyggligt, hämtadt som det är ur Jesu Kristi evangelium.

Gustav Jensen har gifvit boken sitt förord. Den har också kommit till på hans initiativ. Med stor begärlighet har den blifvit mottagen i Norge. För ett och ett halft år sedan kom den ut i en upplaga på 4,000 exemplar. Nu håller redan en ny upplaga på att utgifvas. Detta är så mycket mer anmärkningsvärdt, som två andra böcker till daglig andakt utkommo i Norge samtidigt med Svendsens bok.

Det är ju eljest icke önskvärdt, att norska böcker öfversättas på svenska. Vi böra ju kunna förstå vårt brödrafolks språk. Men då här är fråga om en bok, som man gärna skulle vilja sprida i de tusen hemmen i våra församlingar för att om möjligt få husandakten mer i bruk, så borde en öfversättning af pastor Svendsens bok vara för oss mycket välkommen. Och vi hafva oss bekant, att åtgärder härför äro vidtagna. *H. Ö.*

USSING, HENRY, *Kirkeåret i Hjemmet*. En Börnepostille. Köbenhavn 1899, Bethesdas Boghandel. 8:o. 236 s. Pris 3,25.

Författarens namn bör vara tillräcklig rekommendation af boken. Det är väl emellanåt så, att predikanten mer träder fram än pedagogen, men barnen böra alltid få en känsla af, att det verkligen bjudes dem något värdefullt. Som alltid hos Ussing möter oss här ett ord med ande och kraft.

Författaren vill gärna hjälpa hemmen att fira söndag. Boken skall icke ersätta gudstjänsten i kyrkan eller barngudstjänsten eller söndagsskolan. Hemmets medlemmar borde dock någon gång på söndagen samlas kring Guds ord, och då ville denna lilla bok gärna erbjuda sin hjälp.

Far eller mor samla familjens medlemmar. Man sjunger en psalm. Texten läses. Några frågor ställas till barnen angående textens hufvudpunkter. Så läses den lilla predikan för dagen; den är vanligen ej mer än 2 sidor. Därpå slutas med bön och en psalm. Så ungefär har författaren tänkt sig en liten söndagsgudstjänst i hemmet. Den kanske ej skulle komma att räcka längre än en kvart, men dagen skulle därigenom helgas och en gemensam känsla af Guds välsignelse, frid och kärlek skulle förena hemmets medlemmar.

Säkerligen skall Herren kännas vid boken, så att hans ljus och glädje skall lysa in i det hem, där man vill begagna den. *H. Ö.*

THARAU, HANS, *Studentkamraterna,* efter tyskan, 180 s. Fost.-Stift. förlag. Pris häft. 1,25, kart. 1,60, klotb. 2,25.

Det är ingen nöjeslektyr i den vanliga stilen. Djupa, allvarliga lifsspörsmål, just sådana som universitetslifvet och studierna skapa dem i våra dagar, möta under berättelsens gång. Hufvudpersonerna både bland kamraterna och lärarne äro teologer. Vi behöfva ej säga mer för att rättfärdiga vår anmälan i denna tidskrift.

Det kom för någon tid sedan ut en snarlik bok från samma förlag med titel »Pastorn». Huru det i ämbetet ej räcker till med ens de bästa studier och den rikaste allmänbildning, huru äfven pastorn behöfver alltjämt gå i Guds skola, om ock det kostar på för den, som genom sitt kall är van att lära andra, huru välsignelsen och glädjen i tjänsten, ja allt blir som nytt, då hjärtat finner frid i det gamla, enkla evangeliet om Jesus såsom syndares frälsare, detta var det intryck, som allvarligt stod kvar efter läsningen. Den boken var öfversatt från danskan, en gåfva från systerfolket, så mycket värdefullare, som den på samma gång gaf en spegelbild af de kyrkliga lifsrörelserna därnere. »Studentkamraterna» kompletterar nu

»Pastorn» genom att på ett gripande sätt föra oss in i den blifvande prästens frestelser och strider vid universitetet, både de praktiska och de teoretiska, och visa välsignelsen och behofvet af att redan här vinna en inre hjärteafgörelse såsom den bästa hjälpen till seger i dem båda.

Det glada studentlifvets lockelser med dess fester, nattvak, försummade studier och slutliga leda vid allt — det är den ena sidan af hvad boken vill illustrera. Man ser en yngling, för öfrigt son af en from präst och rikt begåfvad, mer och mer dragas ned i dessa förföriska hvirflar och — gå under, en varnande bild af njutningslystnadens makt, äfven där man kunde väntat bättre.

Den andra sidan — och här hafva vi bokens kärna — är teckningen af de teoretiska svårigheter, i hvilka den moderna forskningens många rubbningar af råmärkena pa det andliga området nu mer än någonsin kasta den allvarligt tänkande teologen. Hufvudpersonen här är en med klara, karaktäristiska drag tecknad yngling, hvilken i sig uppsamlar mycket af studentidealet, sådant det hägrar för den, som förstår, att allvaret är moder till den rätta glädjen och att beredelsetiden för prästämbetet är en helig tid. Han är af hög börd, men har af inre dragning och af hänsyn till sin mor bestämt sig för att försaka krigarens bana för prästens. En varm, men tämligen oförmedlad barnatro för han med sig till universitetet, och den blir honom en hjälp mot kamratlifvets frestelser, som nästan lämna honom oberörd. Men vid föreläsningarna och genom studierna får han plötsligt beröring med så mycket af revolutionär art i andens värld, möter så många pietetslösa angrepp på hvad han i hemmet lärt sig se med helig vördnad, att hans hjärta allt mer såras och han nästan ångrar att någonsin ha börjat teologiens studium. Hvad som näst känslan af den andliga gemenskapen med modern — »glöm aldrig, att jag tror på de heligas gemenskap!» var hennes sista ord vid sonens afresa

hvad som näst detta håller den unge teologen uppe och hjälper honom framåt är tre omständigheter af yttre art. Först och främst, att det dock bland lärarne fanns en, som med den personliga öfvertygelsens och en rik begåfnings hela kraft

sökte motväga de brådstörtadt revolutionära inflytelserna från de andra. Dessutom kamratskapet med en i hjärtats värld mera mognad, ung skotte, som för studier gästar universitetet. Intressanta uppslag till jämförelser mellan det nationella och religiösa särkynnet och prästbildningens karaktär i England, resp. Skottland, och Tyskland gifvas i interiörerna från dessa två vänners umgängeslif; och behofvet och välsignelsen af just sådan vänskap kan ej bättre illustreras. Den tredje faktorn, som främjande inverkar, är det goda familjelif, i hvilket han genom förut nämnde lärares bemedling införes. Icke minst den tänkande kvinnans makt att vara de ensidigt teoretiserande grubblarne till hjälp får här sin belysning. Men oaktadt all denna yttre hjälp står dualismen mellan hufvud och hjärta ännu alltjämt kvar, så att han ej kan vinna någon frigjord och enhetlig lifsåskådning, ej heller den fulla glädjen vid studierna. Först den personliga hjärteafgörelsen, påskyndad genom allvarliga rön i lifvets och ej minst i lidandets skola, ger den unge sanningssökaren inre frigörelse och den fasta punkten att stå på.

Hvem det nu än är som döljer sig under pseudonymen Hans Tharau, så har öfversättaren och bearbetaren förvisso gifvit oss något af värde. En anmärkning kunna vi dock ej undertrycka: motsatsen mellan gammalt och nytt är åtminstone efter förhållandena inom våra teologiska fakulteter för bjärt hållen. Nog ha stundom äfven hos oss förnummits dylika röster. Men sådana satser, som läsas t. ex. s. 45, 100 etc., en sådan blandning af naivitet och öfvermod, har dock åtminstone hittills varit främmande för våra lärostolar. Karrikatyren här är för stark. Men härjämte erbjudes åt prästbildningens både alumner och målsmän mycket, som är väl värdt att tänka på. *J. Th.*



Harald Höffdings Religionsfilosofi.

Harald Höffding torde vara en af de vetenskapsmän, som f. n. öfva det största inflytande på den nordiska kulturen. Icke blott inom den filosofiska och pedagogiska världen lyssnar man med stor respekt till hans ord, utan äfven hos naturvetenskapernas idkare äger hans namn ypperlig klang, icke minst på grund af hans empiriska forskningsmetod.

I sin år 1901 utgifna *Religionsfilosofi* har H., enligt hvad arbetets slutord antyda, sammanfattat resultatet af sitt lifs tänkande. Den är en bok, skrifven af en kulturmänniska, som i sitt vetande och tänkande liksom samlat lärdomarne af den nya tidens forskning. För oss präster är det af vikt att någon gång se en sådan man i ansiktet och af honom höra hvad kulturens klocka är slagen. Vår tid äger stora resurser att hastigt sprida äfven de lärdaste undersökningar ut bland folkens breda lager, och det skall väl icke dröja länge, innan så sker äfven med de tankar, som H. uttalat. Frågan är den, huruvida dessa äro att glädjas åt eller sörja öfver för oss, som äro de närmaste representanterna för kristendom och kyrka. Därpå skall den följande framställningen af H:s märkliga, grundlärda arbete få gifva svar.

Först blott några inledande, allmänna ord om Höffdings bok. I mycket påminner hela hans tänkande om Benedikt Spinozas strängt genomförda monism. Samma till harmonisk enhet trängtande intresse, samma optimistiska syn på tingen besjälar bådas forskning. Af Immanuel Kant har H. starkt

påverkats. Jag bemärker följande synpunkter, som blifvit mig vissa vid studiet af hans arbete. Gemensamt för Kant och Höffding är först den stränga skillnad, som uppställes mellan förklaring och värdering af ett föremål, vidare betonandet af den mänskliga kunskapsförmågans gräns och det rena förnuftets kritiska ställning till all transcendent verklighet, vidare framhållandet af etiken som religionens grundval, och ändtligen den höga etiska lifsåskådningen. I etiskt allvar synes mig H. vara den store Königsbergarens like. En annan storman inom kulturen, som, om jag icke tager fel, gifvit H. de starkaste intryck, är Goethe. Goethes utomordentliga kraf på den mänskliga själfhäfdelsen samt hans mäktiga, oförlikneliga blick för lifvets och tillvarelsens bottenlösa rikedom afspeglar sig mycket klart i H:s skriftställarskap. Såsom hvarje lärd i våra dagar har han vidare lärt af den moderna utvecklingsläran. Inverkan däraf är genomgående i hans arbete. Rika väckelser har han väl äfven mottagit af sin landsman Sören Kierkegaard, af hvilkens skrifter han är en af samtidens — man kan väl säga få verklige kännare. Dels i hans framhållande af det religiösa paradoxet, dels i den bitande sarkasm, med hvilken han då och då afbryter den eljest objektivt vetenskapliga framställningen vid sin kritik af den kyrkliga dogmatiken, har jag trott mig höra en resonans af Kierkegaard.

Ett utmärkande drag i Höffdings skriftställarskap är hans kraf på, att allt vetenskapligt arbete skall vara ett sant uttryck af vetenskapsidkarens personlighet och organiskt sammanhänga med dennes karaktärsutveckling. »Videnskabeligt Arbejde er et Personlighedsarbejde». I detta afseende påminner han om de båda tvillingstjärnorna af första ordningen på den svenska religionsfilosofiens himmel, Pontus Vikner och Viktor Rydberg. Men det mystiska skimmer, som lockande brinner vid gränsen af dessas sköna tanke-

värld och gör denna så förtrollande, tändes här icke. H. är den stränge logikern, som vandrar framåt på tankens alpstigar, utan att fråga efter, om någon vill följa honom på den svindlande, ödsliga färden. Men han vandrar vägen ändå, viss om, att tankens ljus, som beskiner hans väg, icke skall lysa förgäfves. »Filosofen mister ikke Tilliden til sit Arbejdes Betydning, selv om kun Faa ville indrømme dets Gyldighet och dets Værdi.»

Men i en sådan isolerad ställning *kan* ligga något utomordentligt imponerande. Äfven den som vandrar i den djupa dalen och stundom lyfter sitt hufvud upp mot den oförskräckte vandraren och med bäfvande hjärta frågar honom, hur han kan drista sig att så hänsynslöst gå vidare — äfven han kan icke annat än rikta denna sin fråga i ödmjukhet, när forskaren, som han tilltalar, är en personlighet, hvars valspråk tydligen är: allt för sanningen. H:s bok bär detta insegel: inget halft, utan ett sanningssökande, som vill gå till grunden. Det är ärligheten, som här imponerar, hur mycket man än baxnar för undersökningens resultat.



Den första lärdomen H:s Religionsfilosofi inskärper, är att religionen icke förmår gifva en *vetenskapligt tillfredsställande förklaring af tillvaron.* Religionens klassiska tider, då man satte likhetstecken mellan religiös förklaring och vetenskaplig förklaring, äro längesedan och för alltid förbi.

All vetenskaplig förklaring kräfver, att en företeelses orsak skall kunna påvisas inom erfarenhetens sfär lika klart och uppenbart som den ifrågavarande företeelsen själf. Det urfenomen i tillvarelsens kedja, inför hvilket vetenskapens arbete måste stanna, gränsbegreppet, öfver hvilket ingen

forskning kommer, är, enligt H., icke Gud, utan det är det lagmässiga sammanhanget tingen emellan, enhetsprincipen, som genomgår allt. Erfarenheten säger oss, att den värld, som är föremål för vår kunskap, ligger framför oss som ett helt, där allt synes stå i sammanhang med allt. Men, som sagdt, ingen forskning kan komma längre än till denna enhetsprincip såsom grund till vårt begripande af tillvaron.

Höffding är för gedigen tänkare för att påstå att genom denna enhetsprincips finnande världsgåtan skulle vara löst. Tvärtom. Dess lösning framhåller han såsom omöjlig för det mänskliga tänkandet. Ingen filosof kan klart bevisa, hur ur denna enda princip den mångskiftande värld, som vi se för våra ögon, har kunnat framgå. Och han bemärker vidare, hurusom erfarenheten bär vittnesbörd om, att det på mångfaldiga punkter är omöjligt att påvisa den absoluta kontinuitet mellan fenomenen, som här antagits. Sådana företeelser som det organiska lifvets uppkomst, förnimmelselifvets uppkomst m. m. rycka sig loss ur forskarens orsakskedja, kunna ej till full evidens förklaras. Men i sådana fall har den vetenskapsman, som vill göra skäl för sitt namn, att tills vidare stanna med sina förklaringar. Han äger *såsom vetenskapsman* ingen rätt att i förklaringarnas ställe komma med hypoteser, som strida mot forskningens egna principer. Utan när ett fenomen framträder, som står där liksom isoleradt från förut känd erfarenhet, måste han söka efter mellanleden mellan det ena och det andra, tills han, *om möjligt*, kan finna ett kontinuerligt sammanhang.

Kan till äfventyrs denna vetenskapens enhetsprincip identifieras med teologernas Gud? Anledningen till det s. k. kosmologiska bevisets uppställande af den kyrkliga dogmatiken har ju varit, att tillvaron påstods blifva meningslös, obegriplig, utan antagande af en första, absolut orsak, Gud.

H. uppträder mot detta teologernas resonnemang, som han beskyller för rationalism, med en skarpsinnighet och en logiskt utmejslad bevisföring, som kommer lyssnaren af hans ord att häpna. Han förklarar det vara omöjligt att genomföra identifikationen af det religiösa gudsbegreppet och den vetenskapliga enhetsprincipen i en för vetenskapligt tänkande tillfyllestgörande form, han förklarar vidare gudsidén vara obrukbar vid uppställandet af en vetenskaplig världsforklaring, och han underkastar i sammanhang därmed det kristna gudsbegreppet, för så vidt det uppträder med anspråk att vara ett adekvat uttryck af sitt föremål, en sträng kritik. Gudsföreställningen kan enligt honom endast uttryckas genom bild, men så snart den konkreta bilden börjar undersökas af det abstraherande förståndet, förtunnas dess innehåll, och hur mycket af verklighet som sedan blir kvar bakom den ursprungliga symbolen — det blir en annan fråga.

När den religiösa världsförklaringen genom skapelsedogmat ställer Gud och värld i ett slags yttre motsats till hvarandra, blir, enligt Höffding, problemet om tillvarons uppkomst fördubbladt i stället för löst. Oafsedt den svårighet, som tanken får att förklara det ändligas uppkomst ur det oändliga, uppstår här frågan: Hur förhålla sig till hvarandra dessa hvarandra begränsande väsen: Gud och värld? Det ena upphör, där det andra börjar, men därmed upphäfves Guds absoluthet, och man glider in på en polyteistisk åskådning. Och vidare: hvad gifver människan rätt att laborera med begreppet värld såsom med ett afslutadt begrepp? Säger oss icke eftertanken, att erfarenheten är outtömlig, att begreppet afslutad verklighet, begreppet »värld» är en tankeabstraktion, ett idealbegrepp, mot hvilket forskningen riktar blicken, utan att någonsin nå målet för sitt sökande!

Det må gärna erkännas vara en berättigad *hypotes*, att

tillvaron skall kunna begripas. Men det är skillnad mellan *hypotes* och *bevisad sanning*. Verkligheten är nu en gång sådan, att icke ens det minsta därinom kan fullt begripas. Vi få lefva ändå. Orsakskedjan leder aldrig tanken till *ett absolut första*, utan till ett *in infinitum*, och enhetsprincipen är — såsom förut sagts — det gränsbegrepp, det A och O, vid hvilket den mänskliga *tanken* måste hvila.

Så länge vetenskapen stod på den punkt, att världen ansågs vara begränsad, jorden dess centrum, himlahvalfvet dess gräns, den ljusa himmelen Guds boning — så länge lefde man trygg i sin religiösa tro. Kriticismens »olyckliga» tider voro fjärran. För den bibliska åskådningen är himmelen Guds tron, jorden hans fotapall. Berättelsen om Jesu himmelsfärd, om Pauli uppryckande till himmelen vittnar om, att skriftens världsbild är densamma som antikens i öfrigt. Höffding går med fullt fog strängt tillrätta med de teologer, som velat borttolka sådana utsagor och tyda dem så, som om de heliga författarnes uppfattning af dem varit blott symbolisk. Han påvisar som ett odisputabelt faktum, att enligt den gamla enkla berättelsens mening i Apostlagärningarna har Jesu himmelsfärd varit en i rummet skeende rörelse, som tvenne änglar bevittna. Men — så lyder den kritiske filosofens hvassa replik — oaktadt detta ha »våra moderna teologer blifvit så ifriga kopernikanare, att icke ens änglar på dem imponera».

Emellertid måste omsider antikens världsbild med sina bestämda rum för himmel, jord, helvete vika. Kopernikus' astronomiska system slår den i stycken, en oändlig horisont öppnar sig för människoblicken: tid och rum bli verkligheter utan början och utan slut.

Men redan innan denna nya världsbild influerar på det religiösa tänkandet, har detta visat tendens att på åskådlighetens bekostnad häfva lokalisationen af de religiösa före-

ställningarnas innehåll. Det är intresset för Guds fullkomlighet, som här tar ut sin rätt. Redan för den gamla Vedantafilosofien är klart. att ingen bild. intet begrepp kan uttrycka Guds väsen. Och i bibeln fasthålles visserligen å ena sidan åskådligheten, men å andra sidan sträfvar ofta den religiösa känslans innerlighet att upphäfva rumförhållandets betydelse. Det heter t. ex. den ena gången: Jesus uppfaren till himmelen; men en annan gång· han är nära de sina till dagarnes ände.

Denna dubbla strömning i fråga om gudsbegreppet upptages sedan af den kyrkliga teologien, där den underlättas af den allegoriska bibeltolkningen. Märk t. ex. Augustini gudsbegrepp.

Men omsider vinner föreställningen om Gud som den öfver tid och rum upphöjde öfverhand i den kyrkliga teologien. Medeltidsmystiken med sin motsats mot hvarje försök att uttrycka gudsföreställningen i begreppets form är liksom ett varsel om hvad som skall komma, när den nya tidens kritiska filosofi skall uppstå och häfda den ändliga tankens begränsning inför det ofattbara.

Jämsides med Kopernikus' omgestaltning af den fysiska världsbilden går nämligen den kartesianska filosofiens nydaning af tankens värld, där anden nu ställes i absolut motsats mot materien. Det ändliga och synliga får blott bildlig betydelse. Och teologien tager så småningom intryck. En idealistisk omtydning af de bibliska begreppen begynner. men med hvilka svårigheter teologien här kämpar, visar det nyss anförda exemplet af tolkningen af Jesu himmelsfärd.

Den kritiska filosofien förklarar därför alla människoandens försök att begreppsmässigt fixera gudsföreställningen såsom misslyckade. Vi ha, enligt H., ingen rätt att i denna timlighetens värld postulera, att tillräckliga data skulle vara oss gifna att bestämma hvad som är tillvarons grund.

»Hvarje *begrepp* om Gud är begreppet om en afgud (Fichte)». När den kyrkliga dogmatiken uppställer Herre- eller Fadersbegreppet i fråga om Gud, eller när man, såsom sker vid försoningsläran, söker förena begrepp från två så skilda områden som Faders- och Herresymbolens, så kan detta icke hålla stånd inför en pröfvande tankeanalys, ej heller de konsekvenser dragas, som i de nämnda uttrycken ligga inneslutna. Eller när den metafysiska idealismen uppställer hypotesen om Guds personlighet, så är detta — säger H. — ett förändligande af Gud. Vi kunna nämligen aldrig *tänka* oss ett personligt väsen existera utan ett motstånd att öfvervinna, utan kamp. Men därmed är Gud förändligad. Jämför Schleiermachers yttrande, att när man antager Gud vara person, är detta likaväl ett förgudande af det ändliga, som när naturen göres till Gud.

Därför ligger paradoxet doldt i hvarje antropomorfiskt föreställningssätt om Gud. Ingen *bild* af Gud duger som *begrepp* om honom. Särskildt hos de stora religiösa andarne framträder klart det religiösa paradoxet, då själen slites mellan insikten om Guds oändlighet å ena sidan och behofvet att förändliga honom å den andra, utan att vilja släppa någotdera. I den nyare tiden har väl ingen till den grad genomkämpat den kamp, som en människosjäl härvidlag har att genomgå, som S. Kierkegaard. Märk hans »Filosofiske Smuler».

* *
*

Om således religionen icke löser tankens gåtor — hvilken är dess betydelse? Jo, svarar H., *det är att trots alla lifvets vanskligheter fasthålla tron på det kontinuerliga beståndandet af det verkligt dyrbara och värdefulla i tillvaron.* Denna tro säges vara all religions innersta kärna, äfven om icke hvarje religion är medveten om denna sats i den nu

anförda formen. Men det är denna tro, som hållit människornas mod uppe i lifvets kamp och möjliggjort mänsklighetens framåtskridande.

Att nu det *för människan* värdefullaste också motsvaras af en *kontinuerligt förblifvande objektiv realitet*, samt vidare att denna realitet är tillvarons kärna och centrum. därom kan ingen omedelbart upplefvad erfarenhet vittna. Hvad vi i lifvets stora stunder erfara såsom det för oss högsta, det anse vi vara det för alla högsta och det alltid högsta. Vi äro böjda för att utsträcka de i vårt lif starkast ingripande erfarenheterna långt öfver den horisont, innanför hvilken de träffat oss. Men detta kan, som sagdt, aldrig empiriskt uppvisas som varande sanning. En sådan hypotes kan endast uppställas och bevaras i den religiösa trons form. Den religiösa tron är *det kontinuerliga fasthållandet af en det högsta värdefullas kontinuerliga tillvaro,* ett fasthållande, som genombryter den momentana erfarenhetens stängande skrankor och som öfverspringer den mänskliga tankeförmågans gräns. Denna tro låter sig icke störas af lifvets disharmonier, hvilkas uppkomst hvarken tänkandet eller religionen kan förklara. Men religionen är lyckligare ställd än tanken, så till vida som dess uppgift är att drifva människan mera till att vilja och handla, än till att förklara lifvets gåtor.

Om nu enligt det sagda all religions kärna består i att bevara tron på det värdefullas kontinuerliga tillvaro, så är klart, att *de religiösa begreppen och föreställningarna komma att framstå såsom något i jämförelse därmed underordnadt.* Denna sats är för H. en fundamentalsats.

Emellertid säger oss religionens historia, att hvarje religion snart gifver upphof åt religiösa föreställningar. Människan börjar nämligen söka efter orsaken till hvad hon i sina skönaste stunder erfarit, t. ex. att rättfärdighet, sanning,

kärlek, frihet äro väldiga makter i lifvet. Hon vill vinna klarhet öfver hvad medvetandet erfar, beundrar, älskar, fruktar. Hon frågar: hvem är han, som så märkbart ingriper i mitt lif? Och hon svarar: Gud är principen för allt värdefullts tillvaro och bestånd. *Gud är trofasthetens princip.*

Och härmed ha vi hunnit till en ny fundamentalsats inom den Höffdingska religionsfilosofien: *Ingen religion har någonsin framträdt, där icke människan före dess framträdande visat sig i någon mån kunna komma till rätta med den omgifvande sinnevärlden.* Allt tal om ett »jenseits» förutsätter alltid en viss iakttagelseförmåga af tidens och rummets verklighet, äfven om detta först genom tankeanalys blir klart för den enskilde. Människan har alltid själf först lärt känna de egenskapers värde, som hon tillagt sina gudar. Tron på åskguden förutsätter erfarenhet af åskans makt, tron på goda gudar erfarenhet af det goda i människans värld, tron på en högste gud som bäraren af högsta etiska värden förutsätter, att människan lärt känna dessa värden. Skildringen af himmel och helvete hos en Virgilius, hos Uppenbarelsebokens författare, hos en Dante, bära färger, lånade från sinnevärlden.

Denna sats kan äfven uttryckas så: de religiösa föreställningarna äro alltid sekundära i förhållande till tids- och rumsföreställningarna; d. v. s. det gudsbegrepp, som människan bildar, är alltid bestämdt af förhållanden, som i sinnevärlden först imponerat på hennes känslolif och som efterhand drifvit henne till dess fixerande.

Höffding ställer sig genom denna sats i afgjord motsats mot den kristna dogmatiken, hvilken säges utgå från ett färdigt gudsbegrepp, som gifvits åt människan på grund af gudomlig uppenbarelse. Han beskyller ortodoxien för att begå samma fel som materialismen. Liksom denna genom tankeabstraktion danar begreppet materie och sedan förklarar

detta begrepp vara upphof såväl till den materiella världen som till det tänkande, som ursprungligen bildat detsamma. på samma sätt göra enligt H. teologerna. De bilda begreppet Gud för att därigenom förklara allt obegripligt. Men detta är hvarken psykologiskt eller historiskt berättigadt.

Vi ha härmed sett, hur H. tror sig kunna psykologiskt förklara *gudsidéns uppkomst*. Genom tillämpning af enkla psykologiska lagar anser han sig vidare kunna följa *denna idés utveckling* från dess lägsta till dess högsta former i religionshistorien. I följd häraf påstår han, att det är psykologiskt mera förklarligt, att en fullkomligare religion så småningom utvecklar sig ur en ofullkomligare än att antaga en fullkomlig uruppenbarelse till mänskligheten, från hvilken denna sedan skall hafva fallit.

I människans dyrkan af de s. k. *ögonblicksgudarne*, d. v. s. gudar, som hyllas tillfälligtvis, af en nyck, ser H. den lägsta formen af religiös tro. Så länge den på måfå valda fetischen uppfyller dyrkarens önskningar, hyllas han; när så ej längre sker, kastas han undan för att bytas mot en annan.

Emellertid börjar människan reflektera öfver, att hon icke kan nöja sig med gudar endast för vissa ögonblick i lifvet. Hon märker, att det finnes något konstant i den omgifvande världen, och denna egenskap öfverflyttas snart på gudomligheterna. Så sker öfvergången från tro på ögonblicksgudarne till tro på *specialgudarne*. Och därifrån är vägen icke lång till *polyteismens* uppkomst. Nu uppfattas gudarne som personliga väsen, ej blott som konstanta makter. Polyteismens uppkomst förutsätter nödvändigtvis personlighetsidéns uppvaknande i det mänskliga medvetandet, och denna idé förutsätter i sin ordning en inre utveckling, där människan öfverskridit barnslighetens ståndpunkt. Hon har nu lärt sig skilja mellan de gudomliga väsendena och de naturfenomen, vid hvilka de föreställas vara fästade.

Omsider glider potyteismen öfver till *monoteism.* Denna uppstår i enlighet med vanliga psykologiska lagar. Familjens, klanens, folkets hufvudmän gifva osökt anledning till tanken på en hufvudman äfven inom gudarnes värld. Så småningom undantränger denne högste gud alla de andra från deras troner.

Jämsides med polyteismens öfvergång till monoteism går *naturreligionens utveckling till etisk religion.* Gudarne bli *etiska* värdens bärare. Men äfven här sker allt enligt samma psykologiska lagar, som råda på det andliga lifvets andra områden.

H. har vid hela sin framställning af gudsidéns utveckling skarpt markerat, att den absoluta motsats, som brukar uppställas mellan monoteism och polyteism, faktiskt icke håller streck. Liksom all polyteism har en monoteistisk tendens, så gör å andra sidan ingen monoteistisk religion fullt skäl för sitt namn. Treenighetsläran och den katolska helgondyrkan äro inom den kristna religionen bevis härför.

Sedan nu en positiv religion uppstått, intager där snart myten eller legenden eller dogmen en framskjuten plats. All religiös erfarenhet begynner såsom känsla. Dess första tecken äro de lefvande bilder, som känslan danar under form af myt och legend. Men bilderna måste bringas i harmoni, och i följd häraf uppstår en tankeprocess, där filosofien tas till hjälp, och hvars resultat blir den dogmatiska lärosatsen. Denna blir så småningom det religiösa samfundets fasta stöd, man gläder sig att få utbyta de haltande bilderna mot den trygga läroformeln. Snart utplånas den ursprungliga skillnaden mellan dogmen och religionen, och den förra anses vara det en gång för alla gifna, fullt adekvata uttrycket af alla de inre erfarenheter, som människorna århundraden igenom hafva gjort och intill tidernas ände skola göra. Att nya, hittills obeaktade sidor i det inre lifvets värld skulle kunna

framträda, är genom den allsmäktiga dogmens fastslående som norm för kristen tro af den konfessionella dogmatiken nekadt.

Den enskilde ansluter sig helt naivt till denna uppfattning. De flesta människors religiösa erfarenhet utgöres af försök att i sitt inre upplefva tillstånd, som traditionella föreställningar beskrifva. Endast profeter och religionsstiftare bilda här *till en viss grad* undantag. Till och med den största religiösa personlighet, som vandrat på jorden, fann i sin tids traditionella föreställningar former och bilder för sitt religiösa hopp. Detsamma gäller om sådana geniala andar som Augustinus, Luther, Rousseau, Schleiermacher, hvilka dock alla hållit religionen som en hjärtats kult.

Emellertid uppstår den kritiska filosofien. Trotsande traditionens makt, börjar den utsätta dogmen för tänkandets analys, och det är i det föregående uppvisadt, hur oduglig dogmen, enligt H., härvid befinnes vara. Men den kritiska filosofien går vidare. Icke blott dogmen, utan äfven den positiva religionen börjar granskas. Och resultatet häraf blir den förklaringen, att ingen positiv religion har lyckats gifva en tillfredsställande form åt den religiösa idén. All positiv religions grundfel är nämligen dels att förväxla det ändliga med det oändliga, dels att en gång för alla fastslå formerna för människans andliga erfarenheter, hvilka dock ingen religionsstiftare kan förutsäga, på grund af den mänskliga personlighetens oändligt rika innehåll. Det är irreligiöst att förblanda enskilda värden med eviga värden. För att icke tala om, hurusom flere af de religiösa postulaten äro af egoistisk natur. Så t. ex. odödlighetstron. H. framställer gent emot densamma den märkliga frågan: om det godas och skönas lott vore undergång, vore det därför mindre skönt?

Att denna beskyllning mot de positiva religionerna, att

de sakna förmåga att häfda allt, som har verkligt värde i tillvaron, är berättigad, framgår bäst, säger H., af en pröfning af de båda förnämsta folkreligionerna: buddism och kristendom. För den förstnämnda religionen äger ju hela tidsutvecklingen ingen som helst betydelse, individens mål är frigörelse från tidens illusion. Och hvad kristendomen angår, så har den visserligen framför allt genom sina apokalyptiska vyer lärt den kämpande människoviljan att se hän mot stora mål och därmed, som det tyckes, betonat tidens och historiens reala betydelse. Men närmare sedt har äfven i denna religion hvarken den historiska utvecklingen eller den mänskliga kulturen ett själfständigt värde. Tiden och allt i tiden har blott värde såsom varande medel, förberedelse för ett kommande lif. Det gäller för den kristne att icke fördjupa sig i tidens företeelser.

Härmed hafva vi hunnit till en ny fundamentalsats i H:s bok: *den tid kommer och är delvis alla redo, när den positiva religionen spelat ut sin roll.* Men därmed är, enligt H., icke sagdt, att *religionen såsom sådan* spelat bankrutt. *Tron på ett värdefullt i tillvaron skall hos människan alltid finnas kvar.* Men denna tro skall alltmera *taga sig uttryck icke i dogmer, utan i mäktiga symboler, i utgjutelser af omedelbar personlig känsla, särskildt hos de stora andarne, som skola sjunga ut »psalmen om lifvet.»* De skola forma människornas innersta erfarenheter i väldiga, oförgätliga bilder — hvilket förvisso icke utesluter, att bilder från religionens klassiska tider skola behållas eller omformas af de nya tidernas kraf. Det hoppas hvar och en, som tror, att i de religiösa fenomenen ligga dyrbarheter af oskattbart värde förborgade, som må bevaras tiderna igenom, om ock under nya former.

Den konfessionalistiska dogmatismen vill icke höra talas om ett sådant utbyte af den lugna dogmen och den positiva

religionen mot den sväfvande symbolen och den symbolistiska religionen. Symbolen, i hvilken den enskilde nu kommer att kläda sin tro, har ju med sig något obestämdt och flytande. Men detta kan icke hjälpas. Dessutom har dogmen redan, hur gensträfvig kyrkan än varit, så småningom börjat vika för symbolen. Dogmen lär oss icke längre astronomi, fysik eller historia. Gamla testamentets berättelser liksom bergspredikans etik omtydas för att de religiösa sanningar, som i dem äro inneslutna, må anpassas efter nyare tiders förhållanden. Hvad som förut tillfredsställde ett helt släktes samfällda andliga behof, blir nu endast element, som infogas i en ny helhet.

H. gör härmed gällande den fria personlighetens oinskränkta rätt gent emot alla auktoritetens hämmande skrankor. Auktoriteten skall vara till endast för att hjälpa människan att bli en själfständig personlighet med omedelbart värde och med rätt att få göra sina erfarenheter gällande. Historien visar också ett allt mera stigande erkännande för personlighetens rätt inom det religiösa området. Man hänvisar f. n. mera på Jesu personlighet än på dogmen. Och säkert är. att man bäst efterföljer en personlighet, genom att själf på *sitt* vis bli en personlighet, liksom förebilden varit det på sitt. Med en utsökt fin psykologisk analys har H. påvisat de olika dispositioner inom själslifvets värld, som måste tagas i betraktande vid den uppgörelse, som den enskilde är skyldig sig själf med afseende på sitt religiösa lif. H. är en oförfärad predikare af det allmänna prästadömets rätt, en förkunnare som få, att idéer aldrig bli mera sanna, därför att massor af människor sluta sig till dem.

När H. så betonar personlighetsprincipen inom religionen gent emot dennas nuvarande traditionsbehärskade karaktär, inser han klart, att en sådan teori i början skall verka negativt, upplösande. Många skola skaffa sig tillfälle att

nedbryta all betydelse af auktoritet och tradition. Men detta skall vara ett blott öfvergångsstadium. All kulturs finaste blomma är sympatisk förståelse af andras personliga egendomligheter. Personlighetsprincipen visar oss vägen till en sådan förståelse och är därför till sitt innersta väsen en princip, som bär i sig frön till de härligaste skördar inom människans värld. Den är en af de dyrbaraste gåfvor, som protestantismen skänkt oss.

* * *

Nu den frågan: motsvaras det mänskliga subjektets tro på ett värdefullt i tillvaron af en transcendent verklighet? Lefva vi för något, som har förblifvande värde icke blott för tiden, utan för evigheten? H. svarar: därom kunna vi intet veta, erfarenheten skall en dag säga oss, om det finns ett annat lif. Vi måste finna oss i att resigneradt stanna inför det svar, som vetenskapen här gifver. Allt tal om en transcendent verklighet kan endast ske genom symboler, genom en lifvets poesi, som kanske å ena sidan är det högsta uttryck, vi här i världen kunna gifva åt våra dyrbaraste erfarenheter, men som å andra sidan endast aningsvis fasthåller möjligheten af det symboliserades verklighet utan att närmare bestämma denna verklighets konturer. För oss gäller att kraftigt häfda det närvarande lifvets rätt. Stort ansvar ådrager sig hvar och en, som påstår, att lifvet i tiden saknar värde, om ej ett annat lif finnes. »Vi lefva på verkligheter, ej på möjligheter». Och den, som låter en evighetsglans stråla öfver det sköna och goda i tidens värld, står, etiskt sedt, icke högre än den, som anser detta vara förgängelsen underkastadt.

* * *

Till sist den frågan: hvar finna pröfvostenen, värdemätaren för allt värdefullt i tillvaron, således äfven för det religiöst värdefulla? Efter hvad den föregående framställningen sagt oss kan för H. svaret på denna fråga endast blifva ett: Religionen, liksom allt värdefullt, är byggd på etisk grund. Moralen är religionens värdemätare, ej tvärtom. Studiet af religionshistorien lär oss, att de etiska religionerna hvila på de etiska värden, som människan i lifvet varsnat och bestämt. Men äfven om man ser saken från logisk synpunkt, måste religionen hvila på moralen. Den som t. ex. är rättfärdig, därför att hans Gud är rättfärdig, går en omväg till rättfärdigheten. Vill man tänka på saken, skall man finna, att man är rättfärdig, därför att rättfärdigheten i sig själf har värde, oafsedt om denna egenskap tillkommer Gud eller icke.

Etiskt värdefull är i följd af det sagda hvarje religiös ståndpunkt, som drifver människan att tåla, våga, lida, att skaffa erkända värden makt öfver viljan; vidare hvarje religion, som gifver människan en ljus horisont för hennes sträfvanden, som icke blott stannar vid de små, tarfliga, hvardagliga erfarenheterna, utan som, i förtröstan till att potentiella värden kunna bli aktuella, väcker lust och mod att arbeta för nåendet af mål, som vid första anblicken tycktes vara oupphinneliga.

Däremot står hvarje religion etiskt lågt, som gör människan passiv, känslosam, världsundflyende, som sänker henne ned i syndighetsmani, i ånger och fruktan. Vi skola lefva i det närvarande och sträfva att realisera det närvarande ögonblickets lifsvärden, men icke lefva i forntid eller framtid.

Tyvärr nekar mig utrymmet att närmare precisera och utföra dessa Höffdings tankar. Men af det som i det närmast föregående raderna är sagdt torde ganska klart framgå, att den etiska måttstock, som här göres gällande, icke är den kristna etikens, hvarken sådan denna framträder i det

Nya Testamentet ej heller i den katolska eller protestantiska kyrkan. Den etik, enligt hvilken religionens värde här bedömes, är en dotter af den grekiska anden, för hvilken själfhäfdelsen, icke lydnaden och ödmjukheten är hufvuddygden. Dock är att märka, att enligt H. skall denna grekiska etik kompletteras dels med de etiska lärdomar af förblifvande värde, som kristendomen gifvit oss, dels med de etiska principer, som vår tids förhållanden kräfva, dels ändtligen utvidgas i samklang med den kunskap, som den moderna tidens vetenskap och kultur skänkt mänskligheten. Så skall en moralisk grund läggas för en framtida religion, som lär människan konsten att lefva, lär henne, hur hon skall blifva en harmonisk personlighet i en värld af harmonier.

* * *

Jag har härmed endast gifvit en konturteckning af detta arbete, där snart sagdt hvarje rad uppfordrar läsaren till allvarliga tankar. En kort exposé af en bok sådan som denna är ingen lätt uppgift. Det skulle vara af intresse att nu sida efter sida pröfva det förevarande arbetet från synpunkten af ett af kristendomen bestämdt tänkande. Det är värdt en *grundlig* pröfning. Här kunna blott några korta reflexioner göras. Jag ansluter mig vid dessas framställande delvis till Klaveness' recension af H:s bok i tidskr. For Kirke og Kultur, Dec. 1901.

Hvad som mest väcker förvåning vid studiet af H:s Religionsfilosofi är väl hans religionsbegrepp, som är liksom det centrum, kring hvilket hela den öfriga framställningen kretsar. Ett mera urvattnadt religionsbegrepp än detta: att det i tillvaron finnes något bestående värdefullt, har väl näppeligen framställts af någon teologisk eller filosofisk skriftställare. Man undrar icke på, att H. själf tvekar att

använda ordet religion. Här är nämligen all hänsyftning på en transcendent verklighet åsidosatt. Vi behöfva hvarken en lefvande Gud eller tron på ett evigt lif för att kunna lefva rätt mänskligt här i tiden. Guds-idéns uppkomst och utveckling är helt beroende af det mänskliga subjektet. Höffdings bok synes mig därför närmast kunna karaktäriseras som ett den moderna kulturmänniskans förhärligande af tidens lif och af det goda och sköna, som tidslifvet bjuder oss. Att realisera hvad det närvarande tidsögonblicket af oss kräfver, utan hänsyn till ett evigt mål — det är människans uppgift. Tiden och lifvet i tiden är härmed framställdt som själfändamål, då däremot all religiös åskådning annars brukar tillmäta tiden själf liksom allt i tiden fallande innehåll endast en relativ själfständighet. I grunden har väl därför H. genom själfva sitt religionsbegrepp nekat religionen som en verklighet. »Med antagandet af en öfversinnlig verklighet står och faller religionen , säger Rud. Eucken i sitt samtidigt med Höffdings Religionsfilosofi utkomna religionsfilosofiska arbete »Der Warheitsgehalt der Religion» (Leipz. 1901), till hvilket jag kanske en annan gång får återkomma.

Emellertid håller H., som sagdt, icke på *ordet* »religion». Men frågan blir då, huruvida mänskligheten skall kunna andligen lefva genom att praktisera den världsåskådning han uppställt. Jag säger *mänskligheten* — ty därom är ju ingen fråga, att enskilda stora och starka kulturmänniskor lifvet igenom skola kunna »frejdigt resignera» inför H:s kulturreligion. Men lefver *mänskligheten* utan tro på en transcendent verklighet? Är det verkligen den magra tron på att det finnes »værdier» i lifvet, eller är det fasthållandet af en högre världs tillvaro, som hittills bringat mänskligheten en sund lifsglädje och gifvit henne kraft att segerrikt utkämpa lifvets hårda strid? Därpå svarar religions- och kulturhistorien. Ingen religion har väl så som buddismen eliminerat

bort tron på en personlig odödlighet och på en lefvande Gud. Men ingen religion har heller alstrat en sådan hemsk pessimism som just buddismen. Det må vara sant, att den »gjort Asien mildt». Men det är en mildhet, som haft till följd, att dess folk blifvit likgiltiga för verklighetens kraf. Förgäfves skall man här kunna varsna ett människorna upp-ryckande *excelsior!*

Vända vi oss åter till de epoker i historien, som fram-bragt höga lifsvärden af oerhörd betydelse för kommande tidsåldrar, men där tron på de eviga idealen varit på väg att släckas, så må först påminnas om den gamla romerska kejsartiden. Denna den antika kulturens förfinade tid kännetecknas icke af moralisk kraft och glädje åt lifvet, utan af leda vid lifvet. Och hvad angår Hellas' glänsande kultur med dess fagra lekar och berusande skönhet, så bär den ett djupt vemodsdrag öfver sin panna. Schillers till formen förtjusande och af mäktiga tankar burna dikt »*Die Götter Griechenlands*» är till sitt väsentliga syfte icke sann. Detta därför, att den gömmer sitt öga för den förtviflade pessimism, som vrider sig under de yrande fröjderna. Märk sången hos skalden Diphilos:

»Tre mått smärta mot ett mått fröjd ha blandats i bägarn,
Ödet oss räcker och vi nödgas att tömma till sist» *;

eller verserna af Theognis:

»Bäst är för mänskan att ej vara född, att aldrig ha öppnat
Ögat för dagens glans, gjuten från flammande sol;
Därnäst bäst att i hast som nyfödd sänkas i Hades,
Lämnande kroppen att hårdt pressas i djupaste mull»*.

Och med afseende på vår egen tid tror jag, att vi nog, den ene med den andre, börjat känna, att Eucken talat ut vårt hjärtas mening, då han i sitt nyssnämnda arbete hän-visar på det faktum, att vi vid det nya århundradets början,

* Citaten från V. Rydberg, Leibniz' Teodicé, sid. 59 (Stockholm 1900).

efter alla erfarenheter historien gifvit oss och midt uppe i hela det kulturöfverflöd, som omgifver oss, lefva under ett starkt tryck af ovisshet, dunkelhet och tomhet med afseende på vårt innersta lif. Det lugn, den harmoni, den optimistiska syn på lifvet, som en kultur utan religion skulle skänka, varsnas icke. Här arbetas och arbetas, men man vet icke för hvad ändamål. Här talas om stora uppgifter, om andlig utveckling, om andlig storhet, men så snart det gäller att precisera hvad därmed menas, upplöser sig allt som i en dimma*.

Hvad sedan beträffar H:s påstående, att det goda och sanna mister intet i värde, äfven om dess lott är undergang, så låter detta bra, så länge saken ses in abstracto. Men ser man saken in concreto, söker man tillämpa den satsen i lifvet, blir den omöjlig. Ingen står i längden ut att lida för sanningens skull utan hopp om dennas slutliga seger. Mänskligheten skall aldrig gå med på att sjunga »lifvets psalm» i ord och gärning, om målet för hvilket man sträfvar är, att allt upplöses i ett »kaos af atomer». Ovillkorligen måste grundtonen i »psalmen» vara denna:

»Gjennem Natten, over Døden
Ser jeg Skimt af Morgenrøden» —**

Må H. gärna kalla detta egoism, och må han kalla odödlighetstron egoism. Jag vill ej tvista om ord. Det är i sådant fall en egoism, som är oupplösligen förbunden med människans medvetande att vara ett till fullkomlighet kalladt själfständigt jag, för hvilket idealet icke blott är en hägring.

Däremot skall väl ingen *tänkande* kristen bestrida H:s energiska betonande af, att religionens uppgift icke är lösningen af tankens gåtor. Detta tillhör filosofien. Men den

* Jfr Eucken, anf. arb, sidd. 81 ff. med flere ställen.

** Ibsen, Brand.

anmärkningen dristar jag rikta mot honom, att han glömt, att icke blott tanken kräfver svar på sina frågor utan äfven människohjärtat på sina. Människan är icke blott tanke, utan äfven hjärta. Religionen är svaret på människohjärtats frågor. När H. med ett visst vemod antyder, att vår tid är allt för kritisk för att kunna framvisa typen af det harmoniskt mänskliga, så synes mig detta icke minst gälla honom själf och hans ståndpunkt. Här är kriticism och åter kriticism, men det andliga *lifvets* kraf äro nästan glömda.

Och så ännu en sak. Ingen protestantisk teolog i våra dagar lär väl jäfva H:s träffande kritik af att sätta likhetstecken mellan dogmen och den absoluta religiösa sanningen. Dogmen delar med symbolen och liknelsen ofullkomlighetens prägel. Men här åter ett »*men*». Hur mycket än teologien här har försyndat sig: aldrig glömma, att under den stundom benhårda formen har gömt sig ett transcendent innehåll, som för mänsklighetens andliga utveckling haft ovärderlig betydelse.

Det begränsade utrymmet hindrar mig att blifva vidlyftigare. Men innan jag nedlägger pennan, må det till sist vara mig tillåtet att för Professor Höffding uttala min tacksamhet för de väckelser till tänkande han gifvit mig och för mycket, jag af hans bok fått lära. Man kan lära mycket äfven af den, med hvilken man står på en principiellt olika ståndpunkt.

Clemens Åhfeldt.

Matteus' 7: 22—23 och dess paralleller.

Ett litet kapitel ur den nytestamentliga textens historia.

Matt. 7: 22—23 lyder i öfversättning så: »Många skola säga till mig på den dagen: Herre, Herre, hafva vi ej profeterat i ditt namn, och i ditt namn utdrifvit onda andar, och i ditt namn gjort många krafter? Och då skall jag bekänna för dem: jag har aldrig känt Eder, viken bort från mig, I som gören laglöshet».

I viss mån en parallell till detta ställe ha vi Luk. 13: 26, 27: »Då skolen I begynna att säga: vi hafva ätit och druckit inför dig, och du har lärt oss på dina gator. Och han skall säga: jag säger Eder, jag känner Eder icke, hvarifrån I ären. Gån ifrån mig alla som göra orättfärdighet».

Att dessa tvenne utsagor funnits i med hvarandra besläktade stycken i en text, som ligger bakom texten hos Matt. och Lukas, kunna vi se däraf, att de i båda evangelierna stå i nära samband med ordet om den trånga porten. Emellertid finnas här betydliga olikheter. Hos Matt. sättes ordet om den trånga porten i samband med de falska profeterna, som hindra människor att inkomma genom den. Dessa falska profeter och deras förhållande målas med ord, af hvilka flere från början och i sin ursprungliga form väl ej direkt användts om dem, men som passa väl för att angifva deras kännetecken. Hos Lukas nämnas ej falska profeter, utan med en liknelse om personer, som stå utanför och klappa, då porten stänges, och som åberopa intimt umgänge med husets herre, afmålas deras öde, som ej äro värdiga att släppas in genom den trånga porten.

Huru förhåller det sig nu med uppkomsten af dessa tvenne textstycken? Har Matt. legat till grund för Luk. eller Lukas för Matt., eller ha båda framgått såsom bearbetningar af en ursprungligare text? Lukastexten kan ej ha framgått ur Matteustexten. Man kan ej tänka sig, att det mera helgjutna Lukasstycket bildats genom utplock af tankar hos Matt., ja ej blott genom utplock, utan äfven genom förkortningar och utelämningar af tankar, som kunnat passa äfven hos Lukas. Möjligt vore det, att Matt. haft den nuvarande Lukastexten och så bearbetat den genom ifyllningar, men ock genom uteslutningar, att den kom att passa för hans beskrifning på de falske profeterna. Men detta, äfven om vissa skäl synas kunna anföras därför, förekommer mig dock tvifvelaktigt. Man förstår då ej riktigt, hvarför Matt. uteslutit hela den vackra liknelsen om dem, som stodo utanför och klappade. Denna liknelse skulle nog med fördel kunnat brukas om de falske profeterna. Man har visserligen menat, att Matt. skulle ha ersättning för denna liknelse i berättelsen om de tio jungfrur. Men olikheten mellan dessa två liknelser är så stor, att man ej rätt förstår, hvarför den om de tio jungfrur föranledt förf. att utesluta den om de klappande.

Vi vilja antaga, att båda textredaktionerna härstamma från en äldre textform. Men huru har då denna sett ut? Man skulle kunna tänka sig, att denna varit en mera utbildad, ur hvilken båda evangelieredaktionerna framgått genom förenklande bearbetningar. Så skulle man kunna tänka, att Matt. 7: 22—23 lydt ungefär så här: »— — — hafva vi icke ätit och druckit inför dig — — — hafva vi ej i ditt namn profeterat o. s. v.», och att de båda evangelieredaktionerna uppkommit så, att Matt. s. a. s. tagit en del af stycket och Luk. en, att man således sönderdelat och förenklat en utförligare och rikhaltigare text.

Ett stöd skulle denna mening kunna få i det märkliga förhållandet, att detta skriftställe har en liknande form i flere citat hos den äldre kyrkans författare, och vi öfvergå nu att betrakta dessa.

Hos Justinus Martyr ha vi stället citeradt ett par gånger, dock på olika sätt. I hans apologia I: 16 lyder citatet så: »Men många skola säga till mig: Herre, Herre, hafva vi icke ätit och druckit i ditt namn och gjort krafter. Och då skall jag säga till dem: viken bort från mig I som gören laglöshet». Och så fortsätter Justinus att, dock mycket fritt, citera en del af fortsättningen hos Lukas: »Då skall det blifva gråt och tandagnisslan, då de rättfärdiga lysa såsom solen, men de orättfärdiga sändas i den eviga elden». Och i dialogen med juden Tryfon, 76, finna vi följande citat: »Många skola säga till mig på den dagen: Herre, Herre, hafva vi ej ätit och druckit i ditt namn och profeterat och utdrifvit onda andar. Och jag skall säga till dem: viken bort från mig».

Origenes citerar stycket på flere ställen. Περὶ ἀρχῶν, 4 boken I, förekommer följande citat: »Många skola säga till mig på den dagen: Herre, Herre, hafva vi icke ätit i ditt namn och druckit i ditt namn och i ditt namn utdrifvit onda andar? Och jag skall säga till dem: viken bort från mig, I som gören laglöshet, jag har aldrig känt Eder». Contra Celsum, 2 boken, 48, finns följande citat: »Många skola säga till mig på den dagen: Herre, Herre, hafva vi ej ätit i ditt namn och druckit i ditt namn och i ditt namn utdrifvit onda andar och gjort många krafter? Och jag skall säga till dem: viken bort från mig, ty I ären orättfärdighets görare». I kommentaren till Johannes Tom. 33, 7, har citatet följande form: »Herre, Herre, hafva vi ej ätit i ditt namn och druckit i ditt namn och i ditt namn utdrifvit onda andar och gjort krafter? — — — Viken bort från mig, jag har aldrig

känt Eder, ty I ären orättfärdighets görare.» Och i samma Tom. 8, finnes följande uttryck: »I ditt namn hafva vi ätit och druckit och utdrifvit onda andar. — — — Jag har aldrig känt Eder. — — — Jag vet ej hvarifrån I ären».

Härtill bör läggas, att i den Curetonska syriska öfversättningen har Matt. 7: 22—23 denna lydelse: »Ty många skola säga till mig på den dagen: Herre, Herre, hafva vi ej ätit och druckit i ditt namn, och profeterat i ditt namn, och i ditt namn utdrifvit onda andar och i ditt namn gjort många krafter? Då skall jag säga till dem: Jag har aldrig känt Eder; viken bort från mig, I som gören synd».

Det är mycket märkeligt detta, att det finns så många paralleller till vårt ställe, som förete en så genomgående olikhet med den evangeliska formuleringen, hvilken olikhet åtminstone i en viktig punkt kauseras af en gemensam likhet hos citaten, nämligen den, att man här finner en sammansmältning af Matt. och Luk. i de antydda människornas tilltal till Herren vid parusien: hafva vi icke ätit och druckit i ditt namn o. s. v. Man skulle här kunna vilja se spår af en förkanonisk text, eller åtminstone af en annan text än den kända. Frågan tål att tänka på, och detta ej minst af den grund, att en så gammal öfversättning till evangelierna som Syrus Curetonianus har den afvikande läsarten.

Dock, utan att vilja neka möjligheten af dessa påståenden, anser jag det troligast, att dessa citat uppkommit genom sammanslutning af våra evangeliitexter. Vi ge akt på några omständigheter. Den nämnda likheten i alla dessa paralleller, som mest skiljer dem från evangeliitexten, är så beskaffad, att om den tillhörde en ursprungligare text, en text, som läge till grund för evangeliitexterna, så vore det svårt att förklara dessa senare ur densamma. Äfven i parallellernas blandningstext är liknelsen hos Luk. försvunnen

och uttrycken »hafva vi icke ätit och druckit» äro inarbetade i en text som för öfrigt starkt påminner om Matt.-texten.

Vidare observera vi, att parallellerna förete så många olikheter i jämförelse med hvarandra och så många oregelbundenheter, att det är ytterst svårt att finna den gemensamma från evangelierna afvikande text, som skulle ligga till grund för dem. Icke ett enda af de anförda citaten är riktigt likt det andra; i ett uteslutes ett moment, i ett annat ett annat moment. Se t. ex. huru de tre meningarna: »hafva vi ej profeterat, utdrifvit onda andar, gjort stora krafter», äro liksom föremålen i ett förrådshus, af hvilka man tar än ett än ett annat, allt efter som det är lämpligt eller behöfligt. Det först anförda citatet från Justinus ser ut, som skulle det rätt mycket likna en text, som vore nära besläktad med Lukastexten. Det har äfven orden: »då skall vara gråt — — —» men det har ej Lukas' sista ord: »och de skola komma från öster och vester — — —».

Enligt min mening kunna de här behandlade patristiska parallellerna till Matt. 7: 22—23 förklaras så, att de uppkommit ur evangeliernas text. Härvid erinra vi om det märkliga förhållandet, att författare från 2:a årh., såsom de apostoliska fäderna och Justinus, mycket ofta anföra nytestamentliga utsagor på ett sätt, som i högre eller lägre grad afviker från vår nuvarande nytestamentliga text. Man har sökt att förklara detta på många sätt, bl. a. genom antagande af andra textformer. Utan att vilja neka möjligheten af, att sådana i vissa fall kunnat ligga till grund för citaten, anser jag dock, att dessa s. k. citat mycket ofta tillkommit genom oafsiktliga eller afsiktliga ändringar af den kända texten. Dessa ändringar ha ofta varit afsiktliga. Man gjorde en ändring af praktiska skäl. Man uteslöt något af ett språk, som ej ansågs behöfvas för det eller det ändamålet, eller man gjorde ett lämpligt förklarande tillägg, eller man komponerade två

eller flere ställen för att få ett kraftigt och allsidigt uppbyggelseord. Så länge man ej ännu hade en nytestamentliga kanon, var man ej alltid så noga med ordagrann citering. Hufvudsaken var, att man fick riktiga och kraftiga skrifttankar.

Nu har jag den meningen, att den mest egendomliga punkten i de här omhandlade parallelerna till Matt. 7: 22—23 kommit till så, att man jämfört Luk. 13: 26 med Matt 7: 22—23 och bildat en fylligare text genom att i Matteustexten införa: »hafva vi ej ätit och druckit i ditt namn?» Denna mening bekräftas däraf, att Origenes i sammanhang med hans sist anförda citat ha uttrycken: »jag har aldrig känt Eder — — — jag vet ej hvarifrån I ären» hvilket visar, att han tagit hänsyn till både Matt.- och Luk.-texterna. Denna bildning, en gång tillkommen, fortlefde en tid och brukades för sin krafts och fyllighets skull. Den fick så småningom anseende att vara riktig text, och kom in i sjelfva Matt.-texten i någon handskrift, såsom vi kunna förstå däraf, att den finns i Syrus curetonianus. Mycket intressant skulle det vara att veta, om den funnits i den sinaitiska syriska texten till evangelierna, men denna är defekt på detta ställe hos Matt. Viktigt är att ge akt på, att Syr. cur. har den ändrade versen i ett filadt och korrekt skick; den har, med undantag af: »du har lärt på våra gator», som är uteslutet i alla citaten, alla både Mattei och Lukas' ord, som de utanför ställda tala till Herren: »hafva vi ej ätit, druckit, profeterat, utdrifvit onda andar, gjort krafter»; med det nämnda undantaget fullständig sammangjutning af Matt. Luk. Och här ser jag ett försök att i den ursprungliga texten upptaga sekundära läsarter, som bildats genom traditionen, här ser jag *ett* ex. på, huru det gått till, då den s. k. vesterländska textformen uppstod.

Af hvad jag nu senast framställt följer, att jag ej i parallellerna till Matt. 7: 22—23 ser grunddragen af en äldre fylligare textform, som legat till grund för de motsvarande

evangeliitexterna. Utan jag fattar saken så, att evangeliitexterna ligga till grund för bildandet af dessa paralleller, men att de båda, om vi antaga, att Lukastexten ej omedelbart legat till grund för Matt.-texten, uppkommit af en ursprungligare, enklare text. Detta följer redan däraf, att både Matt.- och Lukastexterna visa sig vara sammansatta af olika beståndsdelar. Matt.-texten är bildad af logier, som ej alltid äga inre sammanhang och delvis finnas äfven annorstädes. Och i Lukastexten måste åtminstone den sista delen: »då skall vara gråt o. s. v.» ha från annat håll förenats med det andra. Denna del finns ju hos Matt. i helt annat sammanhang, hvilket visar, att det ursprungligen varit ett fritt stycke, som placerats på olika ställen.

Matt. 7: 22—23 står i nära förhållande till vv. 12, 13, om den trånga porten o. s. v. Till denna mening drifves man däraf, att orden om den trånga dörren och om de klappande, som ställdes utanför, höra samman i parallellen Lukas 13: 22—27. Formuleringen af den ursprungliga texten, som ligger till grund för dessa ställen, kan nog ej rekonstrueras. Dock tror jag, att man med visshet kan påstå, att den innehållit dessa tankar: om ingåendet genom den trånga porten (dörren) och om uteslutandet af dem, som ej gått in på denna enda rätta väg. De förra ha angifvits såsom *få*, de senare såsom *många*, hvilken motsats återfinnes hos båda evangelisterna. Denna utsaga har sedan vidare utbildats till den form den har hos Lukas, hvilken står den ursprungliga närmare, och till den, som den fått hos Matt., hvilken utbildats i syfte att appliceras på de falska profeterna, på hvilka utsagan i dess ursprungliga skick för öfrigt passade. Hos Matt. ha de två utsagorna, den om ingåendet genom den trånga porten och om uteslutandet, skilts åt genom inskjutandet af talet om de falska profeterna och deras kännetecken. Och vid slutet af denna beskrifning komma då orden om

uteslutandet eller rättare bortvisandet för att angifva det öde, som skulle drabba dessa profeter. Enligt den tankegång, som vi så utvecklat, har Matt.-redaktionen ursprungligen saknat uttrycken: »hafva vi ej ätit och druckit i ditt namn»; Matt. 7: 22—23 har ursprungligen haft den lydelse, som det har i våra nuvarande texter till Matt.-evangeliet.

Detta resultat af vår undersökning sammanhänger med en uppfattning af de synoptiska evangeliernas uppkomst, som för oss ter sig såsom den mest tillfredsställande. Om nämligen de omnämda patristiska parallellerna till Matt. 7: 22—23 voro reflexer af en ursprungligare text, som legat till grund för evangeliernas, så måste vi erkänna, att evangeliernas författare förfarit skäligen fritt vid användningen af sina källor, hvilket skulle ge anledning till vissa frågor angående deras historiska värde. Men enligt den uppfattning vi sökt göra gällande ha evangelisterna förfarit på ett organiskt utvecklande sätt. I detta fall ha de, eller deras närmaste källor, haft en utsaga af Jesus om ingående genom den trånga porten och om uteslutande af dem, som ej vilja gå genom den. Denna utsaga har Lukasredaktionen utbildat genom kombination med andra sanna traditionselement, nämligen en liknelse, som åskådliggör uteslutandet: »och då skall vara gråt — — —» och Matt.-redaktionen genom kombinering med sanna traditionselement om de falska profeterna (ursprungligen fariseerna). Säkerligen ha orden talats med syftning på fariseerna. Detta röjes ej hos Lukas, men det gör intet intrång på deras sanning, som här framställes mera generelt, såsom svar på en fråga, om få varda salige, ett historiskt drag, som Lukas bevarat. Matt.-traditionen däremot har bevarat detta historiska drag om fariseerna och så tillvida låtit oss se orden i en ny historisk belysning.

Om vi nu sammanfatta vår uppfattning, så är den i korthet följande: Jesus hade vid något tillfälle fått den frågan, om få varda saliga, en fråga, som var fullt motiverad af all den partikularism, som genomsyrade judendomen. På den frågan svarar han med en högst lämplig bild, hämtad från husens anordning, och förklarar, att de äro få, som ingå genom den trånga porten (dörren). Detta ger honom anledning att ge en tydlig vink om, att just de, fariseerna, som trodde sig ha saligheten i händerna, skulle få stanna utanför på parusiens dag. Jesu uttalande om ingåendet genom den trånga porten och uteslutandet kom sedan i traditionen och användes i predikan; så småningom upptecknades det liksom så mycket annat. Lukas eller hans källa (troligen den senare) bevarade ett särskildt traditionselement, den fråga, som föranledt Jesu svar och utbildade textstycket så, som det nu finns hos Lukas, återgifvande en viktig sida af den ursprungliga historiska situationen. Matt. eller hans källa (trol. den senare) har genom att ställa utsagan i sammanhang med de falska profeterna bevarat ett annat historiskt drag, nämligen att uteslutandet ursprungligen åsyftade fariseerna. Och så lysa de båda evangeliernas ord tillsamman med fullt och klart ljus. Och så ha vi här ett evangeliiställe, som illustrerar vår uppfattning af de synoptiska evangeliernas både innehåll och text.

F. A. Johansson.

Människan och andevärlden enligt bibeln.*

Det finnes i stora kretsar bland våra bildade knappt något ämne mera modernt, det må nu gälla samtal eller läsning, än det genom öfverskriften till denna uppsats antydda. Och icke underligt. Materialismen har alltför länge med sitt ständiga tal om »människan och djurvärlden» velat tiga ihjäl eller kväfva de intressen och verkligheter af högre art, hvarom vårt själslif dock alltigenom bär vittne. Ett bakslag måste komma; så är alltid historiens gång. Det har skett äfven på vetenskapens egen mark. Fysiologien och framförallt psykologien ha mer och mer upptagit såsom forskningsområde själslifvets dolda värld. De kalla den kanske hellre »underjordisk» än »öfverjordisk» (jfr doc. Herrlins så betitlade skrift), om bibelns andevärld tala de föga; men i alla fall röra de sig på helt andra fält än under materialismens regemente. Dock främst sker omslaget alltid i de kvasivetenskapliga eller åtminstone ideellt intresserade förgårdskretsarna. Teosofer och spiritister kunde ej fått tacksammare jordmån. Och de ha ej försummat sig. I Tysklands högsta kretsar synas de senare ha åstadkommit en formlig epidemi; och ej utan orsak har också bland oss talats om »Vidskepelsens fara». Men äfven teosoferna ha i stor omfattning rekryterat sina led. Deras skrifter läsas, och deras fordringar vinna gehör vida allmännare, än man kunde tro. En M. Karadja vill kanske ej helt vidkännas hvarken spiritismen eller teosofien (åtminstone ej i alla deras för kristendomen främmande utväxter);

* Då härmed rum upplåtes för en mer ingående detaljgranskning af ett arbete, som i och för sig icke kan göra anspråk på en sådan, sker det därför, att detta arbete kan gälla såsom exponent för en andlig tidsströmning, som redan vunnit det omfång, att denna tidskrift anser sig böra på den rikta uppmärksamhet. *Red.*

men det kan icke nekas, att den riktning, hon företräder, mer arbetar *dem* i hand, än den för in i bibelns värld.

Emellertid, icke med negationer blott må från vår sida dylika företeelser mötas. I kampen mot materialismen äro vi bundsförvandter, äfven om vi beklaga det vidskepliga och hedniska hos våra förbundne. Och kanske det ändå i vår lära och förkunnelse finnes brister eller luckor, som direkt eller indirekt bidragit till, att sökande andar dragits åt annat håll än det kristligt-kyrkliga. Det är något, som vi allvarligt böra pröfva. Och hvad som är godt, må vi tillägna oss, hvarifrån det kommer.

Men vår pröfvosten får aldrig vara blott det egna tycket eller den ena eller andra kyrkliga auktoriteten; vi måste tillbaka till *bibeln.* Vi måste studera bibeln äfven från den synpunkt, som här är i fråga, studera dess fakta, studera dess ord. Hvarje bidrag därtill är af värde.

Till dessa reflexioner ha vi känt oss föranledda särskildt af en bok, som just bär ofvan antydda titel och som, författad af en engelsk prästman, d:r Arthur Chambers, i öfversättning af H. Flygare nu som bäst gör sin rond genom landet samt väckt mer än vanligt uppseende. Den står i själfva kärnpunkten (*Kristus* såsom ej blott dygdeläraren och sanningsvittnet, utan *frälsaren*) på afgjordt kristlig grund och anger själf sitt syfte så, att den »kommit till just för att hämma den ständigt växande utvandringsströmmen från kristendomen till en modern spiritism och en teosofi utan Kristus». *Bibeln* är ock, enligt förf:s öfvertygelse, alltigenom grundvalen för framställningen; han vill med den i hand »ådagalägga för dessa män och kvinnor, att de icke behöfva fly till slika lärosystem för att erna den kunskap om andevärlden, som de eftersträfva, att sanningen, ehuru dunkelt sedd i det förflutna, dock helt finnes i bibeln». Dess utsagor och verklighetsintyg i ämnet äro ock rikligt samlade, ej blott såsom

ofta bibelspråk radas vid bibelspråk, utan enligt till en viss grad sunda principer för bibelutläggningen. »Bibeln måste läsas med förstånd; allt hvad den innehåller står icke på samma plan af uppenbarelse; den tid, i hvilken förf. lefde, och den grad af upplysning, som blifvit honom beskärd, bestämma med nödvändighet den vikt, som bör fästas vid hans framställning. I G. T. finna vi de mäns ord, som skrefvo i den gudomliga uppenbarelsens gryning; några af dem visste ganska litet om det kommande lifvet; Kristus åter stod i middagssolens klara glans; vi måste läsa G. T. i N. T:s klara belysning och icke — såsom ofta skett — N. T. vid G. T:s svaga skimmer; och anförda *fakta* måste lika väl tagas i betraktande som de vittnesbörd, vissa bibelspråk innehålla.»

Det har om denna bok af en af den engelska kyrkans mest framstående män blifvit sagdt, att den vore »den mest öfverskådliga, den mest bibelenliga och den mest öfvertygande framställning i detta ämne, som någonsin blifvit skrifven». Och flera allvarliga kristna med god omdömesförmåga ha ej kunnat nog betyga sin tacksamhet för det ljus och den tröst, den skänkt dem. Och äfven om dessa förväntningar i ej ringa mån vid bokens studium blifvit gäckade, så torde dock ett referat af dess innehåll, så vidt det låter sig göra på några få sidor, kunna tjäna såsom lämplig grundval för hvad vi här vilja hafva fram angående detta ämne.

Med utgångspunkt i den för hvarje människa oafvisliga frågan: hvad blir det af oss, när vi dö? framhållas först såsom »alldeles oriktiga» de svar, som afgifvas af materialisten, agnostikern och »den kristne materialisten». Framställningen är här ypperlig och öfvertygande, ehuru, hvad den tredje gruppen angår, utan egentlig tillämpning på våra förhållanden. Såsom svar, hvilka, ehuru ej liksom dessa alldeles oriktiga, dock »icke nå fram till fulla sanningen», fram-

hållas: »det, som vanligen afgifves af världsreligionerna» angaende vår individuella, men i öfrigt föga klart fattade tillvaro efter döden; det, som afgifves »af kristna, hvilka förneka mellantillståndet»; och det, som afgifves af dem, »hvilka väl erkänna ett mellantillstånd, men icke ha några bestämda föreställningar om ett sådant». Det är kritiken af detta tredje bland de halfsanna svaren, som tilldrar sig hufvudintresset, och där det signifikanta egentligen först framträder Förf. förebrår här de kristna, och särskildt predikanterna, för alltför mycket fraser och from agnosticism», men ock för medeller omedveten bristande biblicitet: »Forntidens lärare ha icke beaktat, huru mycket som i bibeln uppenbaras angående det tillkommande lifvet, och olyckligtvis har det i kyrko- och bönsal blifvit sed att slafviskt böja sig för 'fädernas stadgar' och att anse det omöjligt, att senare generationer kunnat komma till ett fullare förstående. Vägarna till vidgad kunskap ha af skilda skäl för dem blifvit spärrade, och den förgångna tidens sväfvande uppfattning dröjer kvar i den närvarande tidens predikningar och religiösa litteratur».

Men dessa flertalets alltför sväfvande eller oriktiga föreställningar om det kommande lifvet sammanhänga, menar förf., med oriktiga begrepp om såväl människan som andevärlden öfverhufvud. Därför ägnas nu hufvuddelen af boken at korrigerande af dessa.

I *tre* påståenden samlar förf. sina tankar angående *människan:* 1) hon är *mer än fysisk;* 2) hon är äfven efter döden iklädd *en kroppslig gestalt;* 3) och hon äger *redan under jordelifvet vissa egenskaper, som tyda på en inre, andlig organism.* Och slutsatserna häraf? Människan är något mera, än den gängse teologien anser henne vara. Hon är icke blott en med kött omklädd, organisk och formlös ande. Hon är ande; men utom sin ande äger hon två kroppar —

den ena fysisk, den andra öfverfysisk (en andekropp). Under jordelifvet ligga anden och andekroppen förvarade i den fysiska kroppen, likasom kärnan och skalet på en nöt inneslutas i hylsan. Vi föra alltså ett dubbellif, stå genom vår materiella kropp i beröring med den fysiska världen, under det vi genom vår andekropp, medvetet eller omedvetet, stå i gemenskap med ett andligt universum, som genomtränger det fysiska och oss. Så länge vi innebo i köttet, är den fysiska naturen hos oss den rådande, emedan den *fullständigare* än vår varelses andliga del befinner sig i sin egen sfär. Vi kunna ännu icke *fullt* öfva andekroppens förmögenheter. De finnas dock och ha blifvit delvis öfvade af »otaliga män och kvinnor, medan de ännu vistats i denna världen».

Clairvoyancens och clairaudiensens fakta vittna härom, sådana de finnas både i bibeln och i verkligheten omkring oss. Men ännu mer »den allmänmänskliga erfarenheten, att aflidna personer visat sig efter döden», en erfarenhet, på hvilken förf. äfven ur sin själasörjareerfarenhet anför exempel och som han för öfrigt tror kunna betygas af »100,000:den seklerna igenom». Visserligen erbjöde dessa uppenbarelser en svårighet: »hur kan det vara, att de döda visa sig i den kropp och dräkt, som de aflagt vid döden? Icke kunna dessa införas i andevärlden?» Men den svårigheten hade en afliden själf förklarat för en clairvoyant och clairaudient vän till förf. bl. a. så: »Skulle vi visa oss för eder, sådana vi äro, blefve vi icke igenkända; men vi *tänka* oss själfva sådana, som I tänken Er oss. Det som för Er synes vara en fysisk kropp och en materiell dräkt, är icke detta, utan endast tankeformer, som påtagas för tillfället. Vi äga i andevärlden äfven den *gåfvan att ikläda oss gestalt.*»

Angående *andevärlden* är första frågan: *hvar finnes den?* Med judarnas, grekernas och trosbekännelsens »nedstigen» hålles vidräkning. Mest klander får Dante för sitt »högst märk-

värdiga, men med afseende på läran hemskt hädiska skaldeverk», och med honom alla medeltidens förvrängda föreställningar, »från och med Augustinus och sedan hela vägen utför». Emot detta ställes den närmast efterapostoliska kyrkans ljusare bild af andevärlden såsom en klarhetens och framåtskridandets värld; bristen är blott, att den tänkes för langt i fjärran. *Vi* stå midt emellan ytterligheterna; men liksom vi en gång för alla sagt farväl till den föreställningen, »att det stora flertalet människor — alla dessa jordens milliarder, som lefvat och dött — skulle vara instängda i glödande, underjordiska kamrar i vår jords innandöme», så borde vi också ha lärt oss, att »andevärlden är till finnandes öfverallt och genomtränger den fysiska världen» Detta är enligt förf. bibelns lära, om än »den boken också säger oss, att det finnes *särskilda* områden och lokaliteter i andevärlden». Redan *före* döden är andevärlden nära människan, fastän dold af »köttets slöja»; *vid* döden behöfver anden ej ens lämna dödskammarens fyra väggar för att vara »i andevärlden lika mycket som om hon blifvit förd till frånsidan af den aflägsnaste stjärna». Äfven inom människans varelse genomtränger ju anden redan här den fysiska kroppen, och allt, hvad vi se i naturen, vittnar ju om, hur »det andliga strömmar in i den tröga, orörliga, själlösa materien».

Talrika bibliska ex. anföras här på, huru andevarelser blifvit sedda (s. 138—145), hörda (s. 145—149), behärskat människors kroppar (149—179); och detta oftast under jordelifvets vanliga förhållanden (179—184).

Hvad »den härliga gamla boken» säger skulle vara följande:

1. *Andevärlden är en värld af mångahanda slags lif och erfarenheter* — ingalunda två begränsade områden, där man under en ändamålslös tillvaro blott afvaktar salighet eller fördömelse, ett tråkigt, sömnigt, dådlöst tillstånd, som för

hvarje sinne måste te sig såsom föga eftersträfvansvärdt. Efter några ord om förböner för de döda påpekar förf. dels det omöjliga i att tänka människorna redan strax efter döden strängt delade i blott dessa två klasser: goda och onda; icke en på 10,000 vore helt god eller helt ond, och mellan ytterligheterna ligger en oändlig mångfald; dels det omöjliga i, att alla gudfruktiga finge göra samma erfarenheter som en Paulus och alla ogudaktiga som den rike mannen. De intellektuella, sedliga och andliga olikheterna måste fortfara äfven efter döden. En hänvisning till änglarnes värld med dess mångfald i enheten jämte talrika bibelställen skola bekräfta saken.

2. *Andevärldens erfarenheter bero såväl för den troende som för den icke troende på den karaktär man bildat sig under jordelifvet.* Förf. medgifver, att det efter döden är stor skillnad mellan »dens tillstånd, som dött i tron på Kristus, och dens, som dött i otro». »Människosläktets frälsning är oupplösligt förbunden med Kristus. Han är ej blott orsaken till vår eviga salighet utan ock till vår odödlighet (»han allena har odödlighet» I Tim. 6, 16); vår ande, äfven om den öfverlefver kroppens upplösning, är ej i stånd att lefva evinnerligen, så vidt den ej tillföres en kraft från honom, som *ger* evigt lif». Men sedan ser han sig »nödsakad att taga farväl af den gängse teologien såsom rent af i strid både med förnuftet och den sedliga lagen och ordningen». Och huru så? Jo, på grund af dessa två satser: 1) »att hvarje själ får sitt öde oåterkalleligen bestämdt i dödsstunden»; 2) »att hvar och en, han må ha fört hvilket uselt och förnedrande lif som helst, blott han kommer till tro ett ögonblick *innan* anden lämnar kroppen, icke kommer att i andevärlden få någon olägenhet af sitt jordelif». En sådan lära »nedsätter frälsningens begrepp», som, rätt fattadt, ej blott »frikallar från straff» eller »öppnar tillträde till himlen», utan upplyfter från ett tillstånd

af syndfullhet och bristande sedlig och andlig utveckling till ett af slutlig fullkomlighet: ingen kan sägas *vara frälst* förr än han nått sedlig fullkomning; och ingen *håller på att bli frälst*, förrän detta fullkomnande börjat; den, som angrar sin synd och flyr till Kristus, har blott satt sin fot på understa pinnen af den stege, hvars spets är likhet med Gud; hvarje mellanliggande steg måste genomgås, innan han nått höjdpunkten.

Men ej nog härmed. En sådan lära är ock skadlig i sedligt hänseende. Samma påstående hade man gjort rörande förf.:s lära om en utveckling efter döden, men »de som påstå, att alla följderna af ett illa användt lif och en försummad karaktärsbildning kunna afvändas genom att man angrar sig på dödsbädden, det är de, som förse människorna med en förevändning till sorglöshet». Tro och ånger kunna icke *ersätta* en odlad karaktär, en ädel personlighet, utan endast utgöra frälsningens inledande stadier. Vi skulle vara bättre till karaktär och handlingssätt, om vi hade klart för oss, att vi genom vårt dagliga lif här på jorden gjorde oss till det vi skulle blifva.

3. *Andevärlden är en uppfostrande värld.* Det förutsätter oriktigheten i den gängse teologiens lära om domens afgörande i dödsminuten: »För åtminstone 999 på 1,000 af jordens myllrande millioner har denna lära gjort världen till en »jämmerfull försal till ett förfärande helvete», och »mellantillståndet bringar ingen tröst, då det ej har rum för någon uppfostran». Men med tanken på det kommande lifvet såsom ett uppfostrande lif försvunne en mängd svårigheter med ens, hvilka »likt mörka, fula skuggor rufvat i forntidens teologi och skrämt bort många goda, tänkande människor från Kristus och kyrkan». Med afseende på hedningarne vore man mer och mer böjd att göra medgifvanden; men »hur kan man tänka

sig, att män och kvinnor — att icke tala om barn och spenabarn — som lämna lifvet intellektuellt, sedligt och andligt outvecklade, skulle kunna vara fullkomliga, för himlen passande varelser, så fort de inträda i andevärlden?»

4. *I andevärlden finnes Kristus tillstädes.* Äfven därom skulle enligt författaren många kristna icke fått något grepp. De tro på en Kristus, som uppfarit till himlen, men ha svårt att fatta, att han »kunde vara annorstädes». Men »Guds högra sida» betecknar blott, att han intar den högsta ställning af glans och ära i världsalltet. Detta hindrar ej, snarare möjliggör hans närvaro äfven i mellantillståndets värld. Ty är Kristus »densamme i går, i dag och i evighet» (Ebr. 13: 8), så kan jag af det han gjorde för den icke frälsta mänskligheten i denna världen sluta mig till, hvad han ännu gör och kommer att göra för en 10,000-faldt större mängd förkomna själar bakom täckelset. »För oss upprullar sig en härlig syn af Kristus och hans kyrka, fortsättande sitt verk att predika evangelium för hela skapelsen». Ja, äfven de kristna ginge där säkert »icke längre lamt till väga, när det gällde att frälsa själar», ty »deras gärningar följa dem efter» (Uppb. 14: 3).

I den nu följande *afslutningen* betonas först, »hvilken oerhörd vikt det innebär för alla dem, som i likhet med förf. anse bibeln för sanningens städse gällande urkund, om de kunna taga dess berättelser om andliga fenomen (besatthet, andeuppenbarelse m. m.), icke som symboliska framställningar eller allegorier, icke som hemlighetsfulla, utomordentliga tilldragelser, som ägde rum för mycket länge sedan, afskilda och isolerade från allt, som möjligen kan inträffa nu, utan som fakta, hvilkas motsvarigheter återfinnas i mänsklighetens historia ända in i våra dagar». *Vidare* framhålles, huru psykologien med sin lära om människans »tvåfaldiga begåfning» (dubbla medvetande) gifvit ett förut oanadt godt

stöd i kampen mot materialismen och för just en sådan åskådning, som förf. förfäktar. *Slutligen* vågar förf. såsom sitt framtidshopp uttala, att, då dessa sanningar blifvit insedda, kristendomen skall få något så tilldragande och så förnuftigt, att tusentals tänkande människor skynda sig att sluta sig till dess leder. Likt ett klart frambrytande, gudomligt solsken skola de skingra de från jorden uppstigande dimmorna, hvilka, alstrade i den upphettade atmosfären af en Augustini, en Kalvins och andras feberglödande inbillning, hafva med sitt hemska dunkel omhvärft den forna teologien, förvändt människans syn på Gud såsom den store Fadern och drifvit mångtusende af våra medmänniskor att darrande söka sin tillflykt i skuggan af en glädjetom agnosticism. Ja, först omfattandet af dessa sanningar skall »göra evangelium förnuftigt».

Och hvilket inflytande skulle det nya ljuset ej utöfva vid »de tvenne erfarenheter i lifvet, som gripa oss mest: våra käras bortgång och vår egen!» I det ljuset skulle »de hädangångna ej mer stå som letargiska varelser, som genom döden blifvit fråntagna förmågan att se, höra, tala, känna, älska och med fortsatt intresse följa dem de lämnat efter sig; utan såsom varelser, de där icke äro mindre mänskliga för det, att den allsmäktige Fadern funnit för godt att afkläda dem det fysiska lifvets grofva hölje». Underliga möjligheter till meddelande mellan oss och de älskade höra ock enligt förf. med till detta nya ljus. »Om än osedda och obeaktade, kunde de vara Guds budbärare, Guds änglar, sända att andligen påverka, hjälpa och leda till ro, till hopp, till ädlare tankar, till ett bättre lif, till Gud». Det kunde gifvas tillfällen, då täckelset droges undan för en och annan t. o. m. midt under jordelifvets mest alldagliga förhållanden. Och i döden skulle detta ske för oss alla till återseende och igenkännande. Ja, i det ljuset framträder hela lifvet på andra sidan såsom en skön värld af andligt tänkande, lif och framsteg, öfver hvars port strålar

det hoppingifvande ordet 'Excelsior', en värld af oändliga möjligheter, i hvilken allt det goda och ädla hos våra hädangångna förvisso skall utveckla sig och mogna; där allt, som är ondt och ofullkomligt, om än för priset af smärtsam aga och tuktan, skall aflägsnas eller förbättras; där maken, modern, barnet skola växa i Guds kunskap och kärlek, till dess de blifva »fullkomnade» rättfärdighetsmänniskor och till sist Guds heliga. Därutaf — och såsom oersättlig tröst — rätten till bön äfven för de hädangångna, en förf:s älsklingstanke, som åter och åter framskymtar.

Och vår egen död? Ja, »i ljuset, som tillströmmar oss från andevärlden, bli vi varse, att det, som åligger oss, är att tänka på, huru vi skola lefva, icke huru vi skola dö, att lefva rätt», emedan vi till tanke, karaktär och ande skola i det tillkommande vara hvad vi gjort oss till här. Både fordom och i våra dagar, säger förf., har det funnits »en religiös riktning, som anser det som tecken till högt drifven fromhet att ofta koncentrera tanken på döden, att sitta i en dyster cell med en dödskalle och ett timglas framför sig, att läsa de melankoliska utgjutelserna af en kyrkofader, som säkert skulle haft nytta af att ha litet mer att göra, och att på flerfaldiga andra sätt tvinga tanken att fixera sig på den fysiska upplösningen». Han för sin del ansåge sådana öfningar i hög grad onyttiga, ja ogudaktiga, »emedan de äro ägnade att kvarhålla den dödens udd, Kristi evangelium vill borttaga»; och därtill demoraliserande, »emedan det icke är förenligt med *lifvets* religion att förslösa tid och tankekrafter på grubblerier öfver *döden*». »Blifven såsom barn! — Barnet är så fullt af öfversvallande lif, att det aldrig tänker på döden, det fröjdar sig åt lifvet i faderns skola och bedröfvar ej, såsom många ganska lyckligt lottade kristna göra i sina andliga sånger, sin fader genom att skildra skolan som en sorgedal och bedja bli taget därifrån.»

Vi ha häri velat se en typ för de moderna strömningarna på detta område, så vidt de ej ge kristendomen och bibeln på båten och inte heller nöja sig med att ta en del af kristendomen med på släp utan verkligen försöka att vara kristna helt och fullt, men på samma gång söka möta tidens tänkande barn på det gränsområde, där de trängas som mest. Ha våra inledande reflexioner varit riktiga och håller vår uppfattning om det refererade arbetets typiskhet streck, så torde vi både kunna och böra påräkna ett synnerligen aktuellt intresse för frågan, huru långt vi få och i sanningens namn böra följa på den inslagna vägen. Hvad skola vi då säga om boken såsom vägvisare i dessa viktiga och grannlaga stycken?

Jo först, som en ämbetsbroder sade efter genomläsningen: »den ger allt åtskilligt att tänka på». Och vidare, att bland detta finnes åtskilligt, som vi vid lugnt och lidelsefritt öfvervägande utan vidare böra ge förf. rätt i, och det såväl i den bibliska framställningen som i kritiken af gängse föreställningar. *Utan tvifvel* är det, för att börja med bibeln, sant, att den innehåller mer i dessa stycken, än man gemenligen ser; och förf. har på ett aktningsbjudande sätt framlagt resultatet af sina studier i den »gamla, härliga boken». *Utan tvifvel* utdömes med rätta det ej vanliga försöket att allegorisera eller symbolisera bort andeuppenbarelserna i bibeln och likasa den ofta använda godtköpsvägen att förklara bibelns värld för en värld så åtskild från vår, att ej ens möjligheten stode kvar af samma erfarenheter nu som då. *Utan tvifvel* underlättas med förf.:s askådning förklaringen af ej så få bibliska fakta och utsagor.

Än vissare är, att huggen mot gängse föreställningar i åtskilligt ha fog för sig. Hårda äro orden öfver medeltidens vidunderligheter, ja, öfver själfva Augustin och Kalvin, men såsom domar ej öfver personerna utan öfver läran äro de icke för stränga. Och inför talet om »fromma fraser» och

»from agnosticism» liksom »alltför sväfvande uppfattningar om lifvet efter detta» måste vi tämligen allmänt falla till föga. Det gäller nu framför allt om själfva de yttersta tingen, men man må vara förf. tacksam, att han fört frågan tillbaka också till hvad som fattas i vårt begrepp om människan och andevärlden; ty utan klarhet häri bygges allt på vacklande grund.

Och hvad nu angår förf.:s positiva insatser på dessa områden, så få de visserligen åtskilligt reduceras. En hel del af »upptäckterna» äro alls inga nyheter, åtminstone från vår lutherska ståndpunkt; i hvarje fall inga andra nyheter än som mången god lutheran känt sig kunna både tro och bekänna utan fara för otrohet mot »den rena läran». Hvarenda en af hufvudteserna, både de tre om människan och de fem om andevärlden, gäller detta i det väsentliga. Att *människan* är mer än fysisk; att hon äfven efter döden har en sådan gestalt, att hon kan lefva ett fullt människolif, och att redan under jordelifvet vissa egenskaper tyda på en sådan inre andlig organism; att *andevärlden* är till finnandes öfverallt, så att vi ej behöfva tänka oss den i ett dimhöljdt fjärran, snarare blott såsom genom en slöja skild från oss; att det där både för trogna och otrogna måste finnas rum för vidt skilda erfarenheter, så att icke alla få samma lön eller straff, att dessa olika erfarenheter bero på den karaktär man bildat sig under jordelifvet, så att ej t. ex. en bönesuck i dödsminuten förer lika långt som ett helt lif i Jesu efterföljd; att den afgörande domen hör yttersta dagen och ej, såsom den populära uppfattningen tänker det, dödsminuten till, så att därför mellantillståndet *kan* bli ej blott en bidandets utan ock en uppfostrans värld, och, att då »ingen skall förgås, hvilken Kristus ej blifvit tillbjuden», detta *måste* tänkas möjligt där för dem, som ej här fått tillfälle till afgörelse gentemot honom; att Kristus är tillstädes äfven där och densamme ännu — detta allt är

för oss antingen gamla välkända sanningar eller nya, som det ej bör vara svårt att tillägna sig.

Men därmed är ej bokens orlofssedel skrifven. Förmodligen hade den ej heller blifvit så omtalad och spridd, om dess innehåll härmed varit uttömdt. Vi ha nyligen från närmare håll fått en skrift, som på ett både bibliskt, kyrkligt och klart öfvertygande sätt i dessa och än flere frågor angående de yttersta tingen medlat mellan ytterligheterna — jag menar »*Evig frelse og evig fortabelse*» af Danmarks främste biskop, Skat-Rørdam. Men icke har *den* funnit vägen ut så som Chambers' arbete. Det är, så vidt jag förstår, två omständigheter, som inverkat till det senares popularitet. Den tämligen starkt färglagda spiritistiska bakgrunden, som tilltalar den moderna nyfikenheten; det ohöljda blottandet af kyrkolärans förmenta eller verkliga svaghet, som trots förf:s välmening ställer arbetet i led med oppositions- snarare än med uppbyggelseskrifterna; och framför allt förf.:s öfverallt genomlysande apokatastasislära, som, framställd med ovanlig hjärtevärme och utan alla frågetecken, tyckes utgöra själfva kärnan i det »nya ljuset».

Man må säga hvad man vill om dessa tankar: ett är säkert, nämligen att de hvarken såsom förutsättningar eller konsekvenser nödvändigt hänga samman med de nyss påpekade hufvudteserna, och att de från vetenskaplig synpunkt förringa bokens värde, om de än, som sagdt, tilltala ett ateniensiskt släkte.

Sant är, att den moderna psykologien och fysiologien i åtskilliga punkter erkänna faktiskheten af de egendomliga företeelser spiritismen sysslar med, så att man, äfven om medium efter medium afslöjas, ej får affärda allt dithörande med en axelryckning. Sådana ting som clairvoyancen och clairaudiensen, tankeläsningar och tankeöfverföringar jämväl på längre afstånd, det dubbla medvetandet m. m. ha, belysta

äfven från vetenskapligt håll, öppnat nya vidder för själsanalysen. Sant är ock, att vi på bibelns grund ej kunna neka möjligheten af inflytelser äfven från andevärlden. Men att det ena ögonblicket åberopa sig på »sällskapet för psykisk forskning» och det andra på bibeln och så det tredje hamna vid helt enkelt spiritistiska seancer — det är att gifva dessa ett sken af vetenskaplighet och biblicitet, som är missvisande.

Äfven kritiken af kyrkoläran kan och bör, om den skall ställas i sanningens tjänst, ske i helt annan ande. Den bör vittna om förståelse och kärlek, icke om karrikatyrkonstnärskap. Den som skjuter öfver målet i så allvarliga ting, vinner ej den ärlige tänkarens sympati. Och för att blott anföra ett par exempel: hvar finnes någon med sådana föreställningar om mellantillståndet, som att själen där skulle vara »ett formlöst oorganiskt väsen», att Kristus där »gestaltlös predikat för gestaltlösa väsen?» Hvar finns en präst, som »tröstar» en sörjande änka med orden, att han inte ens vet, om hennes man lefver eller är död? hvar någon i våra dagar, som tänker sig de eviga straffen så krasst, som de här målas, om de än måhända så fattats under svunna tider? Det är ett ovärdigt stridssätt att så kämpa med de döda i st. f. de lefvande.

Och har man nu fått en älsklingstanke, såsom förf. i apokatastasisläran, må man då ej i tid och otid smuggla in den, ej heller tala, såsom om all tröst med afseende på oss själfva och våra hädangångna, ja, hela kyrkans framtid berodde allenast på denna tankes seger! Därför att förf. ej kan få någon annan föreställning att rimma med sitt förnuft, må han ej sätta likhetstecken mellan den och en »förnuftig kristendom». Hade han än »tusentals tänkande människors» förnuft på sin sida, så står Guds sanning öfver det mänskliga förnuftet. Och sanningen är, att Gud här ställt oss inför en gåta, som vi väl må reflektera öfver, men hvars

fulla lösning vi förtroendefullt må öfverlämna åt honom själf. Han har väl velat rikta sin församlings tankar på de yttersta tingen, men alltid från en helt annan synpunkt: »var vaken, köp tiden, att du ej må förspilla arfvet och att du dess trägnare må verka mitt verk till själars frälsning». Och till den nyfikne, som ängsligt frågade, om de vore få eller många, som skulle vinna målet, hade frälsaren blott det praktiska svaret: *kämpa du för att komma igenom!* Att kyrkoläran, som ju redan genom att upptaga punkten om mellantillståndet i dogmatik och katekes gått utöfver reformationens ursprungliga standpunkt, villigt bör tolerera sådana grundtankar, som ingingo i författarens hufvudteser om andevärlden såsom »en uppfostrande värld» etc. — det är *en* sak; men *en annan* att göra detta till en kyrkans vitalfråga, och *ännu en annan* att på denna smygväg få in en därmed alldeles icke bevisad apokatastasislära.

Rikta vi alltså våra hufvudanmärkningar mot dessa sidohugg och sidosprång i stort, så må ock, om än i största korthet, påpekas ännu några andra svaga punkter.

Främst betona vi då förf:s konsekventa undvikande af sådana bibelställen, som ej passa i stycke med systemet. Skall sysslandet med dessa ting ha så stor betydelse, hvadan då det stränga förbudet för Guds folk i gamla testamentet att öfver hufvud befatta sig med spåmän och tecknatydare och att fråga de döda om de lefvande? Vi skulle i själfva verket då i stället söka våra mönster hos Egyptens trollkarlar eller Indiens fakirer. Hur blir det med bibelns lära om änglarne? Skall den alldeles undanträngas af den nya andeläran? Och den ännu väsentligare om den Helige Ande? Enligt den nya läran skulle ju den aflidna modern, maken etc. bli vårt högsta andliga stöd. Hur blir det med ordet om Kristus såsom den ende medlaren? Flyttas vi icke så sakta tillbaka till en blott långt vidare utsträckt helgondyrkan än i den katolska

tiden? Ja, nog är det mer än ensidigt att säga: »hela bibeln är en enda lång redogörelse för människans förmåga af clairvoyance» eller: »hvartenda bibelspråk måste skrifvas om, ifall apokatastasisläran ej är sann». Och sådana ord återkomma ofta.

Men äfven de bibelspråk, som användas för bevisningen, få tåla åtskillig tumning och ekvilibristik i exegesen. Ett af de egendomligaste exemplen är, då Moses på förklaringsberget skall göras till vittnesbörd om, att människan på andra sidan blir till sin tankekrets alldeles densamma som här: »de talade med honom om hans bortgång, ty Mose är alltjämt upptagen af tanken på det levitiska systemets ordnande». En likhet i redaktionen af 1 Sam. 15 och 28 får intyga detsamma med afseende på Samuels ande. Den rike mannens bön för sina bröder tages såsom bevis för läran om äfven de ogudaktiges fortskridande förbättring, fast detta drag i liknelsen nog aldrig torde varit bestämdt att pressas och allra minst att upphäfva det långt mera framskjutna ordet om »svalget». Att de i syndafloden omkomne »*fordom* icke trodde», får bevisa, att de, långt *innan* Jesus kom, ändrat sinne; Upp. 22: »den rättfärdige fortfare att öfva rättfärdighet etc.» får såsom »en röst från själfva andevärlden» intyga apokatastasisläran, fast det ej torde alls ha med andevärlden att göra och rätt fattadt snarare är ett vittnesbörd emot den läran. Och när aposteln Paulus talar om att bevaras ostrafflig »intill Jesu Kristi dag», förvisso har han där lika litet tänkt på mellantillståndet, som Jesus i Matt. 28 med sitt löfte om närvaro intill världens ände velat utsträcka dop- och missionsbefallningen till mellantillståndets kyrka såsom »den ej längre lamt missionerande kyrkan». Så har förf. icke en utan tjogtals gånger råkat ut för samma fel, som han hos andra klandrat, att läsa in sina älsklingstankar i bibeln genom konstlade tolkningar.

Blott en fråga till sist, och det just i anknytning till bokens egna slutord: »*blifven såsom barn!*».

Är detta grubblande på gåtor, som dock ej fullt kunna lösas förr än i evigheten, är detta mästrande af Guds framtids- och evighetstankar under hot rent af om 100,000:dens affall, i fall icke Gud böjer sig för våra tankar, är det verkligen ett efterföljande af uppmaningen: »blifven såsom barn»? Mig synes det vara tvärtom en frukt af vår brist på barnasinne. Å ena sidan en viss nyfikenhet och ett begär efter att se och ej blott tro, å den andra en blandning af sentimentalitet och trotsigt pockande kunna lätt dölja sig under de eljes både intresserande och hjärtevarma forskningarna.

»Blifven såsom barn» — det tillitsfulla barnasinnet lämnar åt fadern ej blott tiden för uppflyttningen i den högre klassen utan äfven hvad fadern i öfrigt förbehållit sig angående den saken. Icke genom nyfikna frågor angaende det af en slöja dolda i andevärlden; icke genom att självrådigt formulera Guds framtidsråd med afseende på andra eller oss själfva; utan genom att lefva barnasinnets lif i troget användande af den för hvarje stund erbjudna nåden till Guds ära samt eget och andras gagn skola vi, i hvad på oss ankommer, göra både lifvet här och evigheten där ljusa.

Härmed förnekas dock icke hvad vi förut sagt angående vikten och värdet äfven af sådana studier som de här förordade: allt hvad Gud verkligen uppenbarat i sitt ord böra vi tillägna oss oberoende af alla förutfattade meningar, och icke minst med hänsyn till vår tids behof. Ty visserligen kan äfven det, som rör dessa andevärldens gåtor, skrifvas och läsas med barnasinne. Men det behöfves därtill mycken nåd af Gud och vakenhet. Därför ha vi, jämte allt erkännande, trott ett allvarligt varningsord här vara på sin plats: »*Pröfven andarne, om de äro af Gud! Pröfven allt och behållen det goda!*».

J. Thulin.

Kirkelige Meddelelser fra Danmark for Aaret 1902.

Det tilendebragte Aar frembyder i kirkelig Henseende kun faa Resultater, men det maa kaldes et Forberedelsens Aar. Ligesom det paa mangfoldige Maader gærer i Danmark, saaledes ikke mindst i det rent kirkelige. Ere Resultaterne end ikke traadte frem, saa er det tydeligt, at de ikke ville lade længe vente paa sig.

Det Ministerium, som det forrige Aar bragte os, et udpræget Venstreministerium, har urokket holdt sig igennem 1902, og det kan vistnok siges, at Kirkeministeren J. C. Christensen ved sin uimodsigelige Dygtighed har vundet meget Terrain. Men han vil dog nok faa en haard Kamp at bestaa for at sætte sine Kirkelove igennem. Hans dygtigste Modstander er Kirkens øverste Biskop, Skat Rørdam. De vigtigste Lovforslag, nemlig om Menighedsraad og Kirkens Selvstyre, henstaa endnu uafgjorte. Stillingen, set i sin Almindelighed, er den, at medens Folkethinget i sin Helhed følger Ministeren, der er udgaaet af dets Midte, saa er Landsthinget nærmest en Modstander. Men Højreflertallet i dette blev ved de sidste Valg noget svagere, og en Del af dette, der nu kalder sig de frikonservative, indtager en ret uberegnelig Stilling. Disse udgør Tungen paa Vægten, og de kunne afgøre Sagens Udfald.

Imidlertid har Kirkens øverste Biskop, Rørdam, ikke holdt sig stille, men arbejdet, medens det er Tid. Ved Enden af forrige Aar udgav han et vægtigt Skrift: *Den danske Folkekirke og dens Forfatning*, et Skrift, som han tilstillede alle Rigsdagens Medlemmer.

Han mener, at det er godt, naar Kirkens Forfatning

nu er sat paa Dagsordenenen, thi Kirken maa nu anses for moden nok til at bære en Forfatnings Byrder og opfylde dens Pligter.

Ulykken har været den Forestilling, at Folkekirken er en borgerlig Indretning, fremsat af de radikale Grundtvigianere med »Dansk Kirketidende» (Pastor Monrad) som Organ. Nu paaviser Biskoppen, at Grundloven selv kalder Folkekirken Kirke, en evangelisk-luthersk Kirke, et Trossamfund. Det strider derfor imod Grundloven at kalde den en borgerlig Indretning, idet denne bestemt hævder, at den er et konfessionelt Samfund, og Grundloven er imod det, man i Danmark kalder »Præstefrihed».

I Grundlovens § 75 staar der, at »Kirkens Forfatning ordnes ved Lov». Regering og Rigsdag kan ikke lidt efter lidt give og atter ophæve enkelte Love angaaende Kirkens indre Liv, thi dette vilde blive et Statskirkedømme, langt misligere end Souverænitetens. Grundloven har netop villet værne Kirken ved sin § herom. Men i Virkeligheden har jo Regering og Rigsdag ved mere end én Lejlighed optraadt som uindskrænket Herre over Kirken.

Rørdams Kritik vender sig nu imod, at Regeringen end ikke er fremkommet med nogen Antydning af videre Organisation, og Valgloven til de nye Menighedsraad er saa ukirkelig i sit Princip, saa at disse kun vil blive en ny Slags kommunale Raad. Rørdam hævder, at der af enhver Vælger bør kræves en kirkelig Bekendelse; denne bør gaa ud paa, at Vedkommende er døbt og konfirmeret i Folkekirken, at han ikke senere har sluttet sig til et andet Trossamfund, samt at han endnu vedkender sig sit Konfirmations-Ja.

Angaande Valget af Præster mener Rørdam, at Biskoppen bør have Indstillingsret og f. Ex. foreslaa tre af Ansøgerne til Menighedens Valg. Kobenhavn og Købstæderne bør i mange Henseender have særlige Bestemmelser. At en

Kirkekommission nu til en Begyndelse bliver nedsat, anser han for aldeles nødvendigt, en saadan, hvori særlig Kundskab og Erfaring er repræsenteret.

Den 15 April kom Kirkelovene, efter at være gjorte færdget i Folkethinget, til 1:ste Behandling i *Landsthinget.* Kultusministeren fremhævede, at der i Forslaget var taget tilbørligt Hensyn til Mindretal som Indre Mission og Socialdemokrater ved at anvænde Forholdstalsvalgmaaden. Derimod mente han, at en Kommission vanskeligt kunde nedsættes; forud maatte der oprettes Menighedsraad. *Goos,* forhenv. Minister, holdt paa, at Grundlovens Løfte om en Forfatning først maatte indfries. De forelagte Love vilde ingenlunde tjene til at styrke Sammenholdet i Kirken. En Kommission af læge og lærde burde først nedsættes. Det samme holdt den forhenværende Skoledirektør i Kobenhavn *H. N. Hansen* paa. Han saa Kirken som et Skib, hvor Præsterne var Styrmænd og Lægfolket Passagerer. Derimod saa de kirkeligt sindede Lægfolk i Landsthinget Menigheden nærmest som en fremmed Gæst paa Jorden, der ikke maa herske, men tjene. Da Ministeren udtalte, at Landsthingets Mening formodentlig var den, strax at standse de kirkelige Lovforslag ved en motiveret Dagorden, benægtede Goos dette, og Overgang til 2:den Behandling samt Nedsættelse af et 15 Mands Udvalg vedtoges derefter.

Paa samme Tid blev der af 141 Præster og theologiske Professorer offentliggjort en Fællesudtalelse om følgende Punkter: 1) de ønske en organisk Forfatning, hvoraf Menighedsraad kun er et Brudstykke, 2) ved Valgret og Valgbarhed maa der kræves en Erklæring om aandelig Tilslutning til Folkekirken, 3) det kirkelige Embede skal have en betydningsfuld Stilling indenfor Repræsentationen, 4) Kirken maa gennem en gejstlig Kommission have Lejlighed til at udtale sig om alle fremlagte Lovforslag.

Ved de aarlige *Landemoder,* som afholdtes i alle Stifter i Juli, forelagdes efter Ordre Ministerens Lovforslag. Deltagelsen i Landemoderne, som ordinært kun omfatte Biskop og Provster, men iaar vare udvidede til alle Præster, var meget stor. Næsten $^{3}/_{4}$ af Landets Præster mødte, ialt 8—900. Allevegne blev det med stor, ofte overvældende Stemmeflerhed vedtaget, at Lovforslagene bør forelægges en Kommission eller hellere en Kirkedag, inden de tilstilles Rigsdagen til endelig Vedtagelse. Ved denne Lejlighed viste det sig, at de radikale Grundtvigianere kun udgøre et forholdsvis lille Mindretal. Ved Hjælp af dem kan Ministeriet næppe gennemføre sine Love; forholdsvis flest var der i Ribe Stift. »Kirkedag» blev af de fleste foretrukket for en Kommission, thi en Kirkedag fremgaar af særlige Valg.

Det oplystes, at Grundlovens Løfteparagraf om, at Folkekirkens Forfatning ordnes ved Lov, oprindelig indeholdt den Tilføjelse: »efter Forslag af en samme repræsenterende Synode». Naar denne Tilføjelse blev udslettet, var Motivet kun, at man fandt det uheldigt at optage en Bestemmelse af saa foreløbig Karaktér i Grundloven. Og den 2:den Rigsdag 1850—51 bevilgede endog 10,000 Kr. til en saadan Synode.

Biskoppen i Aalborg *Frederik Nielsen* har begyndt at udgive kirkelige Blade for at oplyse Situationen. Grundtanken i dem er, at Løfteparagrafen bør forlanges opfyldt og det gennem en Kirkedag.

Pastor *Elmqvist* i Nakskov, en Mand, der har et godt Navn som moderat Grundtvigianer af en fredelig Retning, har foreslaaet en Fællesudtalelse af Gejstligheden under de nærværende vanskelige Forhold. Den omfatter 7 Punkter og lyder saaledes:

1. Det forelagte Lovforslag om Menighedsraad (der har vakt megen Modstand) bortfalder.

2. Lov om Præstevalg giver Sognebeboerne Indflydelse

paa dette ved almindelig Afstemning, f. Ex. saaledes, at naar over Halvdelen af de stemmeberettigede ved umiddelbar og personlig Afstemning stemmer for en og samme kvalificeret Ansøger, indstilles han, men ellers besættes Embedet som hidtil.

3. Hver Vælger skal først afgive en Erklæring om, at han tilhører den danske evangelisklutherske Folkekirke og sætter sin Lid til dens Naademidler.

4 og 5. Forslagene til Lov om Kirker og om Valgmenigheder vedtages i den foreliggende Form.

6. Præsteembeder deles i visse af Ministeriet bestemte Klasser, hvorefter Ansøgningsretten begrænses.

7. Der nedsættes en blandet Kommission om den videre Ordning af Folkekirkens Forhold.

Forslaget har vundet Tilslutning, men om det under den nærværende Tids spændte Forhold kan føre til noget, er vist meget tvivlsomt.

Et Forhold, som især i det sidste Halvaar har faaet en fremragende Betydning, skønt det længe har paatrængt sig, er *Ægteskabs Stiftelse*. Skal der i Danmark fremtidig være ligesom i Tyskland og Frankrig obligatorisk borgerligt Ægteskab med fri kirkelig Vielse eller skal det her være fakultativt? Folkets Følelse i Almindelighed gaar i Retning af at beholde Vielsen som kirkelig, men at stille det frit for anderledes tænkende at foretrække en borgerlig Vielse, uden at disse derfor behøve at træde ud af Folkekirken, saaledes som de nu maa. En anden Vanskelighed ligger i, at for Tiden kunne Præster forpligtes til at vie bestemte Par, f. Ex. fraskilte, imod deres Overbevisning. Dette Spørgsmaal har længe paatrængt sig, og iaar er der sket et Tilfælde, som har gjort det brændende. Pastor *Ifversen*, en nidkær yngre Præst ved Helligkors Menighed i København, har nægtet at vie en fraskilt Murer til hans forlovede, før Ægteskabet

med hans Hustru er hævet. Mureren har erhvervet sig Tilladelse hertil af Justitsministeriet, men Præsten nægter at udføre det. Mureren har ansøgt om, at Præsten maa blive afsat, hvis han ikke lyder Øvrighedens Befaling, men Præsten holder fast ved, at han for sin Samvittigheds Skyld ikke kan udføre det, og at han hellere vil afsættes. Den offentlige Opinion er paa Præstens Side, men Socialdemokraterne staa bagved Mureren og fordre højlydt hans Ret. Der er nu nedsat en Kommission, bestaaende af Stiftsprovst Paulli og Justitiarius Ingerslev for at løse Knuden, men endnu er der ikke kommet noget Resultat. Et saadant Tilfælde gør en ny Lov om borgerligt Ægteskab paatrængende nødvendig.

Biskop Rørdam er kommet til den Overbevisning, at kun en Lov om tvungent borgerligt Ægteskab for alle vil kunne løse Konflikterne, naar samtidig kirkelig Vielse bliver en fuldstændig fri Sag, og heri mødes han med Kultusministeren.

I den *Indre Mission* synes den intolerante Side at vinde Overhaand. Til den hører Formanden Provst Zeuthen og Greven af Holsteinborg. Denne sidste, der træder meget frem, frakender Grundtvigianerne Kristennavn og kommer derved i Modsigelse til afdøde V. Becks Lærdomme. Holsteinborg benægter, at nogen kan udvikle sig fra den ubevidste Barnetro til en fuld Tro. Beck kendte bedre til selve Livet. Han har hævdet, at den hellige Skrift ikke har lært, at *alle* Mennesker til alle Tider og under alle Forhold skal omvende sig, saaledes som naar man beraaber sig Apostl. Gern. 17,30. Tiden var anderledes dengang end nu. Dengang gaves der kun Hedninger og Jøder, og de maatte omvendes for at blive Kristne, men nu er der mange Slags Kristne, og er de Kristne, da behøve de ikke at omvende sig. En anden Sag er det, at ogsaa for voxne Kristne, som ere blevne hos Kristus, en Gennembrudstid kan være nødvendig. Skal ethvert Men-

neske, siger Beck, omvende sig, da maa man afskaffe Barnedaaben, og dette fører da lige ud i Baptismen.

Holsteinborg siger, at der ingen virkelig Overensstemmelse er mellem Grundtvigianerne og Indre Mission; Beck kunde glæde sig over Overensstemmelse, f. Ex. dengang begge Retninger sluttede sig sammen om at faa (den grundtvigske Præst) Skat Rørdam til Biskop, og Sammenslutningens skønneste Frugt har vist sig i dennes Arbejde for Kirkesagen i København, hvor det kun gælder ham om at faa troende Præster ansatte, ligegyldigt, om de ere Grundtvigs eller Indre Missions Venner.

Beck ankede mest over Grundtvigs Lære om det menneskelige, hvorved han fandt, at Skellet mellem Guds og Verdens Rige for meget blev udvisket, men iøvrigt var han tolerant overfor dem. Anderledes er det med Holsteinborg, der nu meget optræder paa Indre Missions Vegne. Hans Anvendelse af Skriftordet Salm. 139,22: »Med fuldt Had hader jeg dem; de er blevne mine Fjender», paa Grundtvigianerne, er langtfra ædruelig Tale. Men en Strømning i Missionen gaar nu i den Retning.

Med Hensyn til den Kamp, som for Tiden føres om Kirkelovene, og hvor Missionen i det hele har stillet sig skarpt imod Minister Christensen, har et Delegeretmøde af denne nylig vedtaget, 1) at det anser Bevarelsen af Folkekirken for en Velsignelse for det danske Folk, men 2) Statens Herredømme over Folkekirken er farlig for denne, og en Adskillelse af disse bør tilstræbes.

Iøvrigt har *Bibelkritiken* været et Thema, der stadig har spillet en stor Rolle i Indre Missions Blade. Den nye Biskop i Ribe *G. Koch,* som betragtedes som en Aqvisition for Indre Mission, har paadraget sig dennes Mishag ved Udgivelsen af et lille Skrift »Bibelkritiken». Heri har han, om end med megen Varlighed, taget en vis Slags Kritik i For-

svar, idet han støtter sig paa Mænd, hvis Navne har en god Klang i kristelige Kredse, som Biskop Rørdam og Prof. P. Madsen. Paa den ægte Indre Missions Vegne har Pastor Aschenfeldt Hansen udtalt sin Forundring og Bedrøvelse over, at Biskoppen vilde udsende en saadan Bog, og han ser deri et Vidnesbyrd om, at Djævelen har været paa Spil. Med ham stemmer Provst Zeuthen, der har bekendtgjort, at Indre Mission ikke sælger Bogen ved sine Udsendinge. Der er dannet en »nordisk Bibelforening» til Værn mod Kritiken. —

De religiøse Forhold i *Nordslesvig* bør i en Oversigt over danske kirkelige Tilstande ikke helt lades ude af Betragtning, selv om der just ikke kan noteres større Begivenheder fra det sidste Aar. Det er os Danske magtpaaliggende at slaa det fast for vore svenske Brødre, at hvor meget end Tiden har forandret, saa slaar Danmarks Hierte endnu bestandigt lige varmt for de Brødre, som ved Tidernes Ugunst blev skilte fra os 1864, men som endnu trofast hænger ved deres gamle Moder, og Forholdet her er endnu nærmere end det mellem Sverige og det finske Folk.

Den preussiske Skolelov af 1888 havde drevet det danske Sprog ud af Skolen, og dette sammen med en Række smaalige Tvangsforholdsregler af forskellig Art vakte ikke blot en levende Harme, men endog et Had til alt preussisk. Fem Hundrede Borgere sluttede sig sammen for at reise en Frimenighed i *Haderslev* med en Pastor Thomsen fra Amerika som Præst. Men som Tiden gik, døde Bevægelsen i ikke ringe Grad hen, og efter at adskillige Aar var hengaaet, var det kun en Flok paa et Hundrede Mænd, der endnu stod samlet om Pastor Thomsen, saa at denne alvorligt tænkte paa igen at vende tilbage til Amerika. Da fik denne uventet en Gave paa 10,000 Kr. af en nu afdød Ven af den sønderjydske Sag, bestemt til Opførelsen af en Kirke for Frimenigheden. Dette foranledigede Præsten til at blive, og

Kirken blev opført. Men den Dag, da Kirken første Gang skulde tages i Brug af Præst og Menighed, stillede to preussiske Gendarmer sig ved Alteret og nedlagde Forbud imod, at Gudstjeneste fandt Sted her. Menigheden, som havde fyldt Kirken, maatte altsaa gaa igen, men den anlagde strax Sag imod Øvrigheden, der havde forbudt Gudstjenesten, uagtet den preussiske Grundlov hjemler alle Landets Borgere fuld Religionsfrihed. Det tog ikke mindre end 3 Aar at føre Sagen igennem, men da nu Kirken endelig kunde tages i Brug, var Menigheden yderligere svundet ind. Det var kun en lille Flok paa 30—40 Mænd, der trofast havde holdt ud gennem Trængsel og Modgang. Nu var Sejren vundet, og et blomstrende Menighedsliv har udfoldet sig paa dette Sted i Nordslesvig, men blandt de Danske her er der Trang til flere slige Kirker, og de tror, at de ville komme.

En af Aarets vigtige Begivenheder er den Tale, som *Georg Brandes* d. 15 Juni holdt i Sorø; Brandes, hvem Regeringen har udnævnt til Professor, er unægtelig en betydelig Mand, hvis Ord har meget at sige, selv om han ikke just er den betydeligste i Danmark, som nogle mene.

Hans Tale lød saaledes: »Seirens Gudinde stod med sit Skjold i Haanden og ventede paa, hvilket Tal hun skulde indridse. Saa skrev hun 1901. Det skete ikke ved Landboreformen 1788, heller ikke ved Grundloven 1849, men nu 1901, da der blev et almindeligt folkeligt Selvstyre. Hertil har Venstre og Socialdemokraterne arbejdet.

Den Splittelse, der nu er mellem disse to, betragter jeg som et uheldigt Tidens Tegn. Et dumt Tidstegn har Uviljen paa Landet imod København længe været. Et andet lignende har været de voldsomme socialistiske Angreb paa Venstre, thi Arbejderne bør ikke gøre det for vanskeligt for Venstremænd at prædike Sammenhold; ellers kommer en Venstremand i Længden i en latterlig og uholdbar Stilling,

naar han den ene Dag kalder sig Arbejdernes Ven og den anden udskældes i dets Blade. Men Bønder og Arbejdere er nær beslægtede og ganske henviste til hinanden.

Studentersamfundet tager nødigt Parti i Stridigheder mellem Venstre og Arbejdere. Vi Studenter har optaget og udvidet Højskolernes Arbejde. Universitetsudvidelsens og Studentersamfundets Stræben er en Art flyvende Højskolevirksomhed i Modsætning til den stillesiddende, i hvilken det hænder, at Holger Danskes Skæg gror fast i Stenbordet.

Højskolerne ser stundom med mindre venlige Øjne paa vor udvidede Højskolevirksomhed. Vi ikke paa deres, thi vi véd, at Højskolerne baner Vejen for os. Vi véd, at Grundtvigs Livsværk er en af de Hjørnestene, paa hvilke Danmark nu hviler. *Grundtvigianerne* svarer til *Troen* og *Fortiden*, *vi* er *Haabet* og *Fremtiden*. Forskellen mellem deres og vor Dannelse svarer til Tycho Brahes Astronomi og Kopernikus. For Grundtvig var Danmark Midtpunktet, som Jorden for Tycho. Vi er gennemtrængte af Tanken om Danmarks Lidenhed paa Jorden, som Kopernikus om Jorden som et Fnug i Altet, og vor Opfattelse af Danmark som Krigsmagt er betinget heraf. For Grundtvig som for Tycho skulde Sandheden stemme med den religiøse Overlevering; for den grundtvigske Opfattelse gives der derfor Aand i udpræget Modsætning til Natur. For os er alt Natur, al Aandsvidenskab er Naturvidenskab, ogsaa Historien. Der gives for os ikke naturlig Historie og overnaturlig Historie i Modsætning til hinanden. Al Historie er naturlig. Dette er den anden Grundforskel mellem Højskolernes Verdensopfattelse og vor.

Vort Livssyn er løftende! Er selve Jorden kun et Fnug i Altet, hvad gør det da, at Danmark er et Fnug paa Jorden. Dersom alt det hellige er verdsligt, saa er det verdslige helligt; at staa paa Naturens Grund er at staa paa hellig Grund. Vuggen er mere hellig end Alteret, ligegyldig, om Barnet

er ægte eller uægte. Vort Syn gaar dybere og videre end Højskolernes.

Højskolens Lysgud er *Loke,* der efter Grundtvig var lun og moderat, snedig og stod sig godt med Freja: med Damerne. Vor Lysgud er *Prometheus,* der stjal Ilden fra Himlen og bragte Menneskene Lys.

Bønder, Arbejdere, Studenter! Det nye Aarhundrede er kommet! I det bygge vi paa det nye Danmark! o. s. v.»

Med denne Tale erklærede altsaa Brandes Krig mod den grundtvigske Højskole, som er den raadende i Danmark. Man mærker, hvorledes den frie Tankes Mænd vil bruge det udvidede Universitets Undervisning i deres Tjeneste. Foreløbig har der været holdt et Møde om et Samarbejde, men de grundtvigske Højskolers dygtigste Ordfører, *Holger Begtrup* paa Frederiksborg Højskole, har erklæret et saadant Samarbejde for umuligt, hvad man ogsaa maatte vente. En af de tonegivende i den anden Fløj betonede, at der fra deres Side ikke kunde være Tale om nogen Tro. Det, vi skal, sagde han, er netop at vække Tvivl. Der er dog andre af Fritænkerpartiet, der har udtalt sig mere imødekommende, idet de forstaa, at uden Grundtvigianernes Støtte vinde de ikke nogen Indgang paa Landet.

Hvorledes Fritænkernes virkelige Mening er, fremgaar bedst af Brandes' Udtalelser, thi han træder aabenlyst frem med, hvad de andre gaa mere dulgt med. Han har erklæret sig enig med de franske Myndigheder, naar de nu lukke de religiøse Skoler. Han har udtalt, at Kristendommen er en kulturfjendtlig Magt, en Art Alkoholisme, og ligesom Staten har Lov til at hindre Alkoholismen i at brede sig, saaledes har den Ret til at sætte Skranker for Kristendommen. Forældre skal ved Tvang hindres i at lade deres Børn undervise. Brandes tager altsaa nu Magten i sin Tjeneste og finder, at det er en god Forbundsfælle. Det er et alvorligt Tidens

Tegn, at Fritænkerne nu tale, som de gør, og det maner os Kristne til at være paa Vagt.

Til de Tegn, som vi Kristne glæde os over her i Danmark, hører Kirkesagens Fremgang i *København*. Forretningsudvalget har i dette Efteraar udtalt sin Glæde over, at den økonomiske Tilstand nu er langt lysere end tidligere, uagtet Kirkefondet nu holder 11 Kirker i Drift, og 24 Præsters Løn helt eller delvis udredes af det. Den store Tanke: Menighedernes Selvunderhold har saaledes slaaet Rod i de nyoprettede Menigheder, at nogle af disse har naaet og flere er ikke langt fra at naa dette Maal.

I København er en ny Sognekirke, opkaldt efter *St. Markus,* bleven indviet, en smuk og anselig Kuppelkirke, der ses, naar man kører med Toget fra Frederiksberg til København. Ude i Landet har baade Odense, Randers og Aalborg faaet indviet nye Kirker.

Ved Aarets Udgang kunne vi endnu meddele, at Folkethinget med stort Flertal har stemt for tvungent borgerligt Ægtenskab for alle, men kirkelig Vielse som fri Sag. Endnu har Landstinget ikke stemt om det.

Med Aaret 1902 er »Kirkebladet», udg. først af Th. Rørdam, siden af Th. Elmquist, ophørt. Det sidste Nr. bringer bl. a. en Tak fra to Svenskere, og Bladet fortjener en saadan Tak. De Tanker, som Elmquist især har søgt at hævde, er: den gamle, oprindelige Grundtvigianisme fra Grundtvigs, Birkedals, Bojsenernes og Rørdammernes Dage, kristelige Kærlighedsgerningers Betydning, samt Arbejdet for indbyrdes Fordragelighed. Men denne sidste og betydningsfuldeste Tanke er efter Udgiverens Mening ingenlunde rykket Maalet nærmere, men staar fjernere end nogensinde.

D. 31 Decbr. 1902.

Richard Petersen.

—

Hvem tillhör prästen i församlingen?

Det är en gammal stridsfråga i den praktiska teologien, *hvarifrån* prästämbetet leder sin uppkomst, om från den kristna församlingen, eller från församlingens herre och konung, Jesus Kristus? Vill man nytestamentligt häfda ämbetets helgd och dess åtskillnad från det andliga prästadömet, gifves det, enligt vår öfvertygelse, ingen möjlighet att undkomma ämbetet såsom primärstiftelse af Frälsaren själf, begynnande med apostolatet och fortsättande med de af apostlarne i församlingen insatta prästerna. Däraf följer dock ingalunda, att prästvigningen är ett sakrament, såsom den katolska kyrkan lär, ej heller att den nådegåfva, som enligt apostelns ord (1 Tim. 4: 14) gifvits åt läraren i vigningens stund »genom profetia med de äldstes händers påläggning», förlänat prästen någon »outplånlig karakter» såsom innehafvare af det heliga ämbetet. Allra minst i vår tid duger det att åberopa sådant, om till äfventyrs bäraren af ämbetet »genom att lära eller lefva annorlunda än Guds ord lärer» gifver sig själf en grundlig dementi såsom Kristi tjänare.

Men där ämbetet skriftenligt erkännes vara en i sin mån nödvändig och oumbärlig faktor för församlingens bestånd, utveckling och mognad i utförande af »ämbetets verk till Kristi kropps uppbyggelse» (Efes. 4: 12), där kan man ingalunda bestrida, att prästen i första rummet är Jesu Kristi tjänare, i andra rummet församlingens.

Prästämbetet är alltså till efter Herrens vilja. Den som lagligen insatts däruti har Herren bakom sig i sitt ämbetes utöfning, både i dess ansvar och i dess förmåner. Men »själfva tjänandet består för ingen del» — säger *G. Jensen* — »i att blott utföra vissa religiösa handlingar, såsom den katolska kyrkan är benägen att tänka, eller blott i att lära

menigheten frälsningens väg, såsom de protestantiska kyrkorna frestas att tänka. Bägge dessa sidor äro väsentliga och grundläggande: det heter ju: gören alla folk till lärjungar genom att döpa dem och genom att lära dem. Men i det att där tillägges: lären dem att *hålla* allt det jag har befallt eder (τηρεῖν = i hjärtat bevara och i lefvernet efterfölja), införer Herren både en faderlig uppfostringsande i hela tjänsten vid altaret och på predikstolen och kallar tillika ämbetet bort från dessa heliga rum ut i församlingen och nödgar det till daglig umgängelse med de begynnande lärjungarne, såsom han själf uppfostrade sina första lärjungar att hålla hans befallningar.»

I ett ordnadt kristet kyrkosamfund, hvilket just såsom sådant är en gren af den ena, heliga, allmänneliga kyrkan, ligger det därför stor makt uppå ämbetet såsom centralisationspunkt för den församlingsmässiga verksamheten. Och hvarje försök att, med underkännande af dess ställning och värde, framskaffa och vidmakthålla ett ordnadt församlingslif skall, såsom kyrkohistorien nogsamt visar, sluta med sektbildning och nya splittringar, hur lofvande det än till en början kan se ut med de troendes sammanslutning på egen hand utom eller vid sidan af för handen varande predikantämbete.

De heligas samfund utvecklas bäst, om Gud själf får »bygga sin kyrka» medelst ämbetet såsom förvaltare af nådemedlen och genom samverkan mellan det och det andliga prästadömet, hvars medlemmar äro alla trogna i församlingen, hvilka Herren själf ser och känner såsom sina, och hvilka hafva tålamod- och försakelse-sinne nog att ej taga en ledning, hvilken ej tillkommer dem, utan af hjärtat äro med om att i stillhet bekänna sin Frälsare med kärlekens sinne och vandel till att förkunna hans dygder, som kallat dem från mörkret till sitt underliga ljus och satt dem i stånd att *låta sig af Herren uppbyggas* såsom lefvande stenar till ett ande-

ligt hus för att offra andeliga offer, som äro Gud välbehagliga genom Jesus Kristus. (1 Petr. 3).

Man hörer nu ofta det talet ibland vår tids kristna, att de trogna måste söka och finna hvarandra och att den troende prästen därvid skall gå i spetsen och i den blandade församlingen utskilja och samla dem omkring sig. Så uttalade en prästman från Danmark vid själavårdskonferensen i Stockholm 1901 sin glädje öfver »att nyligen hafva varit med i ett samfund af heliga i Köpenhamn, där icke mindre än 200 troende voro samlade. Början till detta samfundslif gjordes för två år sedan, då pastorn i den församlingen samlade omkring sig tre fattiga män. Senapskornet hade blifvit till ett stort träd, där många hemlösa fåglar hade funnit lycka och frid i Jesu namn. Se, på denna väg brukar Anden gå!» (Konferenshandl. s. 80).

Vid förlidet års konferens uttalades af flere, särdeles danska präster af den »inre missionens rigtning» och med dem liktänkande svenske lärare samma tankar, äfven om då ingen vågade eller ville nämna något visst antal personer, hvilka såsom troende samlat sig kring sin pastor.

Under sådana förhållanden och då det lätt kan hända, att dessa, så samlade, kunde i största välmening komma att alldeles lägga beslag på sin pastor eller denne, för deras skull och för att vara med och arbeta med dem, förgäta sin plikt mot *alla* sin lokalförsamlings medlemmar och hela den gren af Jesu Kristi ena, heliga, allmänneliga kyrka, hvilken han i sin folkkyrka tjänar, synes den frågan böra framkastas och af oss noga enligt Herrens ord och kyrkohistorisk erfarenhet intill denna stund öfvervägas: *hvem tillhör prästen i församlingen?*

Vårt bestämda svar blir detta: såsom själasörjare, på tillbörligt sätt kallad (*rite vocatus* enligt Conf. Augustana 14), tillhör han *alla* lokalförsamlingens genom dopet i Herrens

kyrka och församling på Jesu befallning upptagna medlemmar. Han tillhör alltså ej allenast de väckta och mognade, utan äfven de likgiltiga och, som det synes, för Gud främmande. Han tillhör ej allenast de trogna, utan äfven de vilsefarande, ja också de otrogna, som blifvit honom anförtrodda. Han tillhör icke blott de bildade och besuttna klasserna, utan äfven de fattiga, de arbetande och betungade. Han tillhör icke blott de fattiga och ringa, utan äfven de ansedda och högt uppsatta.

»Han har» — för att tala med *Köstlin* (Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen s. 201—202) — »att föra talan ej för de lägre klasserna, utan för Guds-bilden hos människorna af *alla* klasser, för den eviga, odödliga anden, i hvilken kropp den än må bo. Han representerar intet ståndsintresse, utan det intresse, som står öfver hvarje ståndsintresse och som för hvarje kristen bör vara det förnämsta (Matt. 6: 33). Han är ej arbetarnes präst, ej de fattiges präst, ej kvinnornas präst, allraminst är han de »högre tiotusendenas» präst. Nej, han är präst för *alla* utan åtskillnad af stånd, förmögenhet, religiös eller politisk ställning. Skall nu en gradering äga rum, så tillhör han i enstaka fall i första rummet den af församlingsmedlemmarne, som för tillfället mest behöfver hans handräckning; det vare man eller kvinna, vuxna personer eller barn; honom själf nära stående eller för honom främmande (jfr Matt. 12: 46 f. och 15: 21—28 f.); troende eller tviflare (jfr Joh. 3 och Joh. 18: 33—38), älskande lärjungar eller religiöst intresserade furstar (Joh. 13—17 och Apg. 26: 2—29). Han har ej rätt att draga sig undan någon, som Herren visar till honom, eller som åstundar honom; och han är skyldig att möta alla med *samma vänlighet och saktmod.*»

I hvilken mån skola nu vår tids trogna, om de i förtid och emot Jesu ord i Matt. 13 tro sig om att kunna skilja

hvetet ut från ogräset, ehuru Jesus varnar för sådant uppryckande af hvetet, hvilket han finner först vid skördetiden vara görligt och möjligt att utföra endast för de skördemän bland heliga änglar, hvilka han skall därtill sända — i hvilken mån skola nu dessa trogna medgifva sina präster att få vara *allas* tjänare, göra sig till *allas* tjänare för att vinna de flesta för Kristus? Den frågan är icke så lätt att i praktiken besvara, om den äfven vid konferenser och möten af flera både snart och lätt besvaras. En eftertänksam Herrens tjänare i en evangelisk folkkyrka, sådan som vår, måste här låta sig angeläget vara att såsom en »Herrens frie» och »Herrens bundne» i en större eller mindre församlingsgemenskap under inga förhållanden låta sig hastigt rubbas från besinningen och blifva människors träl. *E. Holmberg.*

Genmälen.

I.

Uti ett häfte af »Kyrklig Tidskrift», hvarur särtryck utdelats, har Hofpredikanten Th. Mazer riktat ett häftigt angrepp mot Läroverkskommitténs betänkande beträffande dess behandling af kristendomsämnet vid våra läroverk. Han beskyller kommittén och särskildt dess *prästerliga ledamöter* att hafva handlat »oförsvarligt» och visat en »oförklarlig förblindelse». Han säger, att kommitterades förslag vittnar — — — om mindre grundlig erfarenhet på det undervisningens område, hvarom fråga är, och måste helt enkelt stämplas som ledande till »humbug». »Hade», slutar han sitt personliga anfall, »de kyrkans män, som suttit i kommittén, lefvat sitt egentliga lif bland vår skolungdom och i egenskap af religionslärare aflyssnat hvarje ålder dess säregna andliga behof — jag tror, att de icke låtit de maktägande inom kommittén taga bort den omtalade timmen utan att protestera så, att det hade hörts».

Man blir verkligen förvånad, då man läser dessa och dylika kraftuttryck utur en religionslärares mun, men man får förklaringen därpå i författarens öppenhjärtliga bekännelse, att det varit *harmen*, som styrt hans penna.

Herr M. riktar sitt hufvudanfall mot borttagandet af den ena undervisningstimmen i kristendom uti det nya gymnasiets andra ring och spårar däri ett begynnande upprifningsarbete af kristendomsundervisningen i dess helhet såsom ett skolans läroämne.

Detta är dock att skjuta väl mycket öfver målet.

Herr M. tyckes icke fatta den stora skillnaden mellan de fästen, som bevarats, och detta enda, som uppgifvits; å ena sidan ämnets bibehållande såsom ett obligatoriskt och dess upptagande i studentexamen — punkter, som varit och helt säkert komma att blifva starkt hotade och omkring hvilkas försvarande vi må samla all vår styrka* — och å den andra sidan en timmes undervisning uti en enda klass.

Visserligen äro vi de första att erkänna, att det hade varit bäst, om ämnets ställning hade kunnat förblifva orubbad, men då vi måst rikta våra blickar icke blott på en enda punkt såsom hr M., utan sträcka dem öfver det hela och taga hänsyn till andra förhållanden, hafva vi funnit klokheten bjuda att, när man icke kunnat få allt hvad man velat, hellre söka behålla det väsentligaste än löpa fara att förlora det hela — ett tillvägagångssätt, som af hr M. och hans liktänkande kallas för »svaghet» och »ett bevis på bristande blick för det verkliga allvaret i hela situationen», men som ofta visat sig vara mera till gagn än skada.

Hr M. är icke heller nöjd med kursförslaget, särskildt hvad angår fördelningen af det kateketiska materialet, hvilken han förklarar vara »uttryck för ett pedagogiskt missgrepp» och »innebära en allvarsam försämring af den nuvarande», som får betyget »ytterst besynnerlig och dålig, ja, så dålig, att den knappast kan i allo följas».

Det tyckes hafva undgått hr M:s uppmärksamhet, att kommittén förklarat, att den vid uppgörandet af sitt förslag till kursen för kristendomsundervisningen i realskolan ansett sig bunden vid den antagna katekesutvecklingen, hvilken äfven hr M. anser vara mindre tillfredsställande. Hade så icke varit förhållandet, skulle kommitténs kursförslag till kristendomsundervisningen i realskolan sannolikt fått en frälsningshistorisk planläggning i viss mån öfverensstämmande med hvad som nyligen uttalats vid ett läraremöte inom Lunds stift.

* Att "frågan om kristendomsämnets valfrihet" ingalunda, såsom herr M. är benägen att antaga, får "anses tills vidare graflagd", framgår med all önskvärd tydlighet däraf, att den t. o. m. af en *teologie lektor* — i en broschyr om "Läroverksreformen och kristendomsundervisningen" — upptagits och besvarats i anslutning till prof. Fries' reservation. Herr M. har större skäl att slå alarm mot den fara, som hotar från det hållet.

Emellertid har kommittén sökt, så långt den ansett möjligt, basera kristendomsundervisningen på en historisk i stället för en dogmatisk framställning och därför framflyttat katekesläsningen så långt, att de delar, som lämpa sig för en enklare och konkretare behandling, nämligen första hufvudstycket och första trosartikeln, blifvit förlagda till 1:sta och 2:dra klasserna, under det att tredje trosartikeln, som äfven hr M. anser så svår för barn, förekommer först under sista terminen i 3:dje klassen.

I den fördelning, som hr M. föreslår, skulle denna artikel läsas redan i 2:dra klassen, där man skulle undgå svårigheten genom att föreskrifva, att beträffande densamma man skulle »blott och bart hålla sig till Luthers förklaring i lilla katekesen».

Med all aktning för hr M:s auktoritet som lärare våga vi dock trots hans protest tillmäta oss någon grad af pedagogisk erfarenhet, och den säger oss, att just detta förklaringsstycke är det svåraste man kan förelägga ett barn.

Månne ej den anklagelse, som hr M. riktar mot oss, »att vi ej haft tillräckligt klar blick för att undervisningen aldrig får läggas så, att den icke kan af lärjunge med vanlig begåfning relativt självständigt tillägnas», i stället kan med större fog riktas mot hr M. själf?

Slutligen klandras kommittén för att den lämnat läraren på gymnasiet frihet att använda eller icke använda särskild lärо- eller läsebok vid meddelandet af de kristna trossanningarna, en frihet, »som skulle öppna portarna för brokig subjektivism och lätt göra den svenska skolans religionsundervisning fullständigt konfessionslös». För vår del hysa vi större förtroende än hr M. till de lärare, som skola bekläda teologie lektoraten, och tro i öfrigt, att en lärobok ingalunda innebär en säker garanti »gent emot omogen subjektivistisk meddelelse af den kristna åskådningens innebörd».

Vi äro dessutom lifligt öfvertygade, att en lärobok såsom ledtråd för undervisningen kommer att på de flesta ställen användas, och vi uttala den önskan och förhoppningen, att hr M. måtte medverka till åstadkommande af en god sådan.

Härmed sluta vi vårt genmäle. Vi skulle i det läge, i hvilket frågan nu befinner sig, då den är föremål för myndigheternas pröfvande och bedömande, icke hafva tagit till orda, därest hr M. icke personligen angripit oss på ett sätt, som icke har bort lämnas obesvaradt. På förhand förklara vi, att vi icke vidare ämna inlåta oss i polemik mot hr M.

Aug. Pettersson.

Eftersom Redaktionen välvilligt satt mig i tillfälle att omedelbart besvara hr Kontraktsprosten Petterssons genmäle, vill jag yttra några ord med anledning af hans artikel.

Om någon har haft skäl att blifva »förvånad», så lär det väl vara undertecknad. Hr Kontraktsprosten har gjort ett florilegium af mina kraftord, ryckta ur sammanhanget, och har sedan på grund däraf beskyllt mig för den oädelhet i stridssätt, som innebäres i en förväxling mellan person och sak. På grund af vunnen erfarenhet har jag hittills trott, att ett sådant sätt att argumentera varit egendomligt för teologiska och icke teologiska frasliberala. Men nu finner jag, att en dylik taktik kan användas äfven af personer från bättre läger. Prosten P. har åtminstone haft den takten att publicera sitt genmäle i *samma* pressorgan, hvaruti hans motståndares artikel varit intagen. De intresserade kunna då lätt själfva bilda sig ett opartiskt omdöme om befogenheten af genmälets framställningssätt.

Nej! Intet personligt angrepp har af mig blifvit gjordt. Men att i en offentlig debatt sak och person tangera hvarandra — det lär väl knappast med bästa vilja i världen kunna fullständigt undvikas.

Emellertid har Prosten Petterssons genmäle beredt mig ett kärkommet tillfälle att betona min ståndpunkt i en viktig principfråga. Jag har verkligen fattat »*skillnaden mellan de fästen, som bevarats, och det enda, som uppgifvits*». Jag har mycket väl förstått, ehuru jag icke trott mig berättigad att öppet uttala det, att borttagandet af timmen i 6: 2 berott på en kompromiss. Jag tackar uppriktigt hr Kontraktsprosten för att han kunnat offentligt tala om det. Men olikheten i hans och min ståndpunkt består däruti, att han anser kompromissen klok, under det jag däremot har stämplat och fortfarande måste stämpla den som svaghet och som bevis på mindre skarp blick för situationens djupaste innebörd. Jag har betonat och betonar, att de presterliga ledamöterna bort inlägga ovillkorlig gensaga mot *hvarje*, äfven det minsta försök att på något sätt begynna att kringskära kristendomsämnets ställning vid läroverken, öfvertygad som jag är därom, att eftergift på en punkt inom kort för med sig eftergifter på flere. Meningarna kunna nog för öfrigt vara delade äfven bland kyrkans vänner om hvilka de fästen äro, »omkring hvilkas försvarande vi må samla all vår styrka».

Men när jag uttalar denna öfvertygelse, har jag naturligtvis icke därmed kastat ens en skymt af skugga på dem, som handlat i strid mot min uppfattning. De hafva fullgjort sin plikt, enär de gjort hvad de ansett sig böra göra. Jag förblifver dock vid den meningen, att de som kommittéledamöter icke varit vuxna sin svåra uppgift. Vill någon fatta detta uttalande som

ett personligt angrepp, så må han göra det! För mig är *saken* för dyrbar för att icke sättas långt öfver hvarje personlig hänsyn.

Genmälets tvenne öfriga punkter, beträffande kursförslaget i katekes för kl. I—V samt angående lärobok eller icke lärobok i kl. VII, kan jag lämna utan egentligt bemötande, enär ingen ny synpunkt af genmälets författare framhållits. Det kateketiska kursförslaget skulle kunna göras till föremål för långvarig debatt. Hvad jag har velat framhålla, det har varit önskvärdheten af att på någon punkt på mellanstadiet måtte förekomma ett mera detaljeradt ingående på budorden. Att förlägga första hufvudstyckets innehåll till första och andra klassen och att sedan låta inskärpandet af budorden återkomma endast under formen af en så sammanträngd öfversikt, som kommitterade föreslagit skola gifvas i kl. V, det håller jag före att vara ett pedagogiskt missgrepp.

Beträffande den föreslagna friheten att begagna eller icke begagna lärobok i kl. VII, så har jag intet att tillägga till hvad jag redan sagt. Prosten Petterssons »förtroende till de lärare, som skola bekläda teologie lektoraten» förefaller oerhördt naivt. Har verkligen en lärare en från vår kyrkas bekännelse afvikande åskådning, så är det väl alldeles självklart, att denna hans afvikelse måste mer effektivt komma till sin rätt, om han icke känner sig bunden af någon af öfverordnad myndighet föreskrifven lärobok, ehuru naturligtvis å andra sidan läroboken aldrig kan blifva en »säker garanti» mot en subjektivistiskt färgad undervisning. Det skulle vara intressant att veta, huruvida kommittéförslaget äfven i denna punkt är resultatet af en kompromiss.

Jag slutar med att tacka hr Kontraktsprosten för hans löfte att icke vidare upptaga polemiken. Vi tyckas stå på alltför olika ståndpunkt för att i de afseenden, hvarom fråga är, någonsin kunna förstå hvarandra.

Th. Mazer.

II.

I andra häftet af K. T. förekommer en granskning af min bok »Vår gamla bibel».

På samma gång jag beklagar den felaktighet, som insmugit sig i min framställning i fråga om Lukas (s. 137), torde jag dock få anse det erkändt, att detta evangelium röjer en synnerligt utpräglad »universalistisk» åskådning.

Hvad angår den motsägelse, som jag skulle hafva gjort mig skyldig till i fråga om synoptikernas ställning till Messiasbekännelsen, vill jag påpeka, att den lätt kan utjämnas, om man

något närmare aktgifver på hvad jag verkligen sagt. Sid. 135 är det fråga om Messias*bekännelsens* utveckling. Sid. 145 är det däremot fråga om Jesu *egna* anspråk på Messiasvärdigheten. Denna skillnad torde min recensent vid närmare eftertanke lätt fatta och räkna mig till godo.

Ordspelet i Joh. 3 k. (om »vinden» och »anden») kan ej fattas såsom ett *arameiskt*. Detta synes af begynnelseuttrycket: τὸ πνεῦμα πνεῖ.

Pauli ord om nattvarden i 1 Kor. 10: 16 äro äfven enligt min recensent att fatta »realistiskt». Och af v. 20 framgår, att Paulus fattade hedningarnes offer(måltider) på samma sätt. Skillnaden mellan hedningarnes uppfattning af saken och Pauli är endast den, att han i hedningarnes gudar ser »δαιμόνια», ett ord, som ej utan vidare får öfversättas med »onda andar» (se Grimms lex.). Upsala den 8 maj 1903.

L. Bergström.

—

Endast beträffande de tre sista af lektor Bergström berörda punkterna torde ett svar vara behöfligt. Och mitt svar skall endast bestå i citat af lektor B:s egna ord i hans bok »Vår gamla bibel».

1. Sid. 135 heter det: »hvarken Matteus eller Lukas röja en dylik uppfattning af Messiasbekännelsens utveckling» — nämligen sådan som Markus — »*utan Jesus framträder redan från dopet med samma messianska anspråk som sedermera*»*. Sid. 145 heter det: »Enligt synoptikerna (i synnerhet Markus) framträdde *ej** Jesus från första början med anspråk på att vara Messias».

2. Sid. 145 står att läsa: »Jesu samtal med Nikodemus, som för öfrigt ingen af lärjungarne åhörde, måste hafva förts på arameiska. Detta hindrar ej författaren att använda grekiska ordspel (om '*vinden*' och '*anden*'*)». — Ingenting är i boken nämndt om det *nu* åberopade, mer än tvifvelaktiga »ordspelet» τὸ πνεῦμα πνεῖ.

3. Sid. 156 läses följande: »Sin åsikt om nattvarden uttalar han» — Paulus — »likaledes i detta sammanhang: 'Välsignelsens kalk, som vi välsigna, är han icke en delaktighet af Kristi blod' (k. 10: 16). Han öfverflyttar här *hedningarnas** realistiska uppfattning af offren och offerköttet på de kristnas offermåltid».(!)

Hj. D.

* Kursiv. af Hj. D.

Tidskriftsöfversikt och strödda meddelanden.

Tidsenliga sanningar angående kristen tro, kunskap och predikan.

Under ofvanstående titel har Professor, D:r E. Sachsse i Bonn uti den af honom utgifna tidskriften »Halte was du hast», Okt. 1902, offentliggjort icke mindre än 126 satser, af hvilka vi här meddela ett litet urval, i tanke att många, som ej hafva tillgång till den nämnda tidskriften, likväl gärna skola taga del af författarens behjärtansvärda tankar. Efter hvarje sats hafva vi inom parentes angifvit det n:r, den har i författarens framställning.

»Det gifves en religiös och en vetenskaplig kunskap om Jesus. Om den förra är grundvalen för den senare, blir det en rätt kunskap (1).

Man kan hafva en riktig kunskap om Jesus utan vetenskap, man kan ock tala mycket vetenskapligt om Jesus utan den rätta religiösa kunskapen (2).

Det gifves enfaldiga kristna, som hafva en riktigare kunskap om Jesus än många lärda teologer (4).

Det gifves ett intresse för Jesus, som stammar från det naturliga hjärtats hänförelse, och ett intresse, som stammar från den helige Ande. Båda likna hvarandra och äro dock så åtskilda som glas och diamant (9).

Det är ett misstag, att Jesu bild hos Johannes skulle vara olik den synoptikerna gifva. De skildra hans jordiska uppenbarelse och låta oss se hans gudom såsom bakgrund för denna; Johannes ställer hans gudom i förgrunden och visar oss, hur den gudomliga härligheten uppenbarat sig i det jordiska lifvet. Båda skildra samme Jesus, blott från olika ståndpunkt (12).

Tviflet på Jesu Kristi person är en andlig sjukdom, som öfvervinnes blott genom förstärkta religiösa inverkningar af Kristi Ande (15).

Många hålla denna sjukdom för något förträffligt, för ett bevis på andlig självständighet, vetenskapligt sinne. Sådana bli förvetna; ödmjukhet gent emot Herren anse de ej för en dygd (16).

Den som menar, att man genom vetenskap kan öfvervinna kristendomen, han vet ännu alls icke hvad kristendom är. Kan man öfvervinna Beethovens symfonier genom vetenskapen? Möjligt vore, att någon försökte det, men han skulle anses för en uppenbar narr (18).

Det gifves t. o. m. människor, som påstå, att vetenskapen redan vederlagt kristendomen. Detta påstående är lika riktigt, som om man sade: vetenskapen har vederlagt solen. — Kristendomen förblir solen i andens värld. Men alltid har det gifvits blinda, som icke sågo solen (19).

Andra vilja förbättra kristendomen genom vetenskapen, Men är då kristendomen en vetenskap? Den är lif i Gud; till denna höjd når ingen mänsklig vetenskap (20).

Man vill från kristendomen bortskära allt som är för den moderna upplysningen obekvämt. Så hoppas man kunna bibehålla den som de bildades religion och tillföra den nya anhängare. Men därmed betager man den dess gudomliga kraft; den är högre än förnuft och upplysning, den vill föra oss ut öfver denna världen (22).

Det gifves hungerkonstnärer, som på sig själfva probera, hur liten näring människan behöfver för att lefva. Det finns ock andliga hungerkonstnärer, som vilja utröna, hur liten biblisk sanning själen kan nöja sig med utan att dö i andlig måtto. Den, som proberar detta på sig själf, gör det på egen risk och måste bära följderna; men den som vill probera det på en kristen församling, honom måste man hindra därifrån; många kunde dö på detta experiment. Experiment får man företaga endast på värdelösa föremål (24).

Teologien är en vetenskap, och därför måste den vara fri; den kan hvarken af staten eller af kyrkan mottaga föreskrifter. Men hvarje vetenskap har en grundval, vid hvilken den är bunden: fakta. Den vetenskap, som har antingen

alls ingen eller icke nagon noggrann kännedom om fakta, upphör att vara vetenskap; den fantiserar (25).

Om personer, som antingen alls icke eller blott otydligt känna de religiösa fakta, taga sig an teologien, så kan resultatet ej bli annat än förvändt (26).

En holländsk teolog har sagt, att alla moderna, hur mycket de än eljes skilja sig från hvarandra, dock enas i fordran att frigöra det religiösa och sedliga lifvet från bibelns band. Det ha redan manga gjort och därför ställt sig utom kristendomen. Om en teologi, som sträfvar mot detta mål, ännu kallar sig kristlig, så bevisar den blott, hur förvirrade dess begrepp äro (27).

Hvar och en bedömer Jesus efter hvad han mottagit af honom. Den, som intet mottagit, aktar honom för intet; den, som mottagit något, sätter måttligt värde på honom; den, som af honom mottagit allt: förlåtelse, lif i Gud och salighet, han skattar honom högre än hela världen, och det är Kristi rätta kännedom (45).

Många kristna nu för tiden mena sig hafva nått den fullkomliga kunskapen, under det de stå på det första stadiet och försmå den fullkomliga kunskapen. Då råka de in i villfarelse (53).

De påstå, att deras åsikt utmärker ett framsteg, men de taga ett steg tillbaka, de stå ännu på apostlarnes begynnelsestadium (54).

De påstå, att deras mening är den vetenskapliga, men när de förneka, att Jesus är den evige Gudssonen, så göra de honom till ett falskt vittne. Att under allt detta bekänna sin tro på honom är en motsägelse och visar föga vetenskaplig klarhet (55).

Om ett Jesu ord synes dig innebära ett misstag, så var öfvertygad, att misstaget ligger hos dig. Jesus var icke allvetande, men han kände gränserna för sitt vetande och har ej förkunnat något, som ligger därutanför. Den tid kommer, då all anstöt är undanröjd, då hans vishet är rättfärdigad, och då skola vi blott förundra oss öfver vår kortsynthet (60).

En blind kan ej leda en blind, men väl kan den göra

det, som ser något. Därför är ock en prest, som har en begynnande kunskap, icke utan gagn för de blinda (71).

Men illa är det, om en begynnare i kristlig insikt skall leda erfarna (72).

De erfarna kristna måste hafva tålamod med prester, som ännu äro begynnare i kristlig insikt, och bedja för dem, att de måtte tillväxa (76).

Icke däri ligger vår tids skada, att många ännu äro begynnare i Kristi kunskap, utan däri, att de betrakta dessa begynnelser som fullkommen vishet, som tidsenligt framsteg, och därför ställa sig afvisande till den bättre kunskapen (78).

Den som mästrar Herren och hans apostlar är förblindad af högmod. Han förlorar kunskapens begynnelse och faller ur en villfarelse i en annan. En sådan kan icke vårda Kristi församling (79).

Jesus har icke sagt: Prediken edra tvifvel! utan: Prediken evangelium! Ett af sina strängaste ord har han talat mot dem, som ge anstöt åt en af de små, som tro på honom (80).

En andelös sanningens predikare är odräglig, en anderik predikare af osanning är fördärflig (84).

Många teologer, som råkat i tvifvel på evangelium, besluta sig för att icke inträda i preständbetet, utan blifva religionslärare vid högre skolor. Hvilken dårskap! Äro då våra bildade ynglingars själar mindre värda än själarna i församlingen? (86).

Predikoämbetet är det härligaste, när man predikar evangelium efter Kristi vilja; samma ämbete är förskräckligt för predikanten och fördärfligt för församlingen, om predikanten förfalskar eller stympar evangelium (89).

Det gifves predikanter, som i predikan förtiga den sanning de i liturgien bekänna; det gifves ock predikanter, som bruka bibliska uttryck, men i dem inlägga en främmande betydelse. Det är att förneka sanningen i Guds åsyn (95).

Predika så, som hörde hälften af dina åhörare evangelium för första gången, andra hälften för sista gången. Det förra skall skapa klarhet, det senare heligt allvar; bägge-

dera nödgar dig att tala om hufvudsaken och ej uppehålla dig vid bisaker (109).

Det gifves blott ett medel att föra sanningen till seger: de som inse den skola högt och gladt betyga den; då öfvervinnes villfarelsen (121).

Granskningar och anmälningar.

FRIES, S. A., *Jesu lif,* framställdt i ottesångspredikningar och bibelförklaringar, hållna i Stockholms storkyrka 1899—1901. Stockholm 1902, Gernandts förlagsaktiebolag. XIII + 444 sid. Pris häft. kr. 5: —; inb. kr. 6: 50; inb. m. guldsnitt kr. 7: —. Lösa permar kr. 1: 50.

Emedan författaren till detta arbete varit sökande till en teologisk professur, som först för kort tid sedan blifvit tillsatt, och emedan denna tidskrifts båda utgifvare varit skyldiga att i denna befordringsfrågas behandling taga del genom sina i den teologiska fakulteten afgifna vota, har Red. icke velat i tidskriften införa någon granskning af i fråga varande arbete, förrän befordringsfrågan blifvit afgjord. Det har nu emellertid synts lämpligt att icke alldeles uraktlåta ett omnämnande af d:r Fries' »Jesu lif».

Hvad som särskildt väcker uppmärksamhet är det förhållandet, att vi här möta ett försök att i form af predikningar och bibelförklaringar för församlingen lämna en vetenskaplig framställning af Jesu lif. Visserligen har förf. till en riklig mängd noter, satta efter den löpande framställningen, hänvisat den egentliga vetenskapliga apparaten med källhänvisningar m. m. Men redan själfva predikningarna och bibelförklaringarna göra anspråk på att vara en, låt vara i en mera populär form, vetenskaplig behandling af ämnet. Det är denna egendomliga kombinering af vetenskaplig föreläsning med predikan i församlingen, som framför allt gifvit undertecknad anledning att här omnämna d:r Fries' bok. Vi måste i fråga om den förevarande kombineringen af vetenskaplig behandling med predikan säga, att vi tro, det förf. härvidlag gjort sig skyldig

till ett misstag af principiell art. Han har helt visst sammanblandat två ting, som böra hållas isär. Ett är, att bakom predikningar och framför allt bibelförklaringar bör ligga kännedom, större eller mindre, om det vetenskapliga arbetet, och att denna kännedom således också afspeglar sig i predikan eller bibelförklaringen; ett annat är, att den i församlingen hållna predikan eller bibelförklaringen själf förvandlas till ett vetenskapligt föredrag. Visst är undervisning ett viktigt moment i den kristliga predikan, men man borde aldrig förgäta, att undervisningen i denna predikan helt och hållet och direkt måste stå i frälsningsvittnesbördets tjänst. Om det vetenskapliga arbetet kan detta icke sägas i samma uteslutande och direkta mening, hvarmed ingalunda dess höga uppgift i Guds rikes och evangelii tjänst är underskattad. Med andra ord, på predikstolen bör talaren vara helt och hållet pastor, själasörjare, icke föreläsare.

Vid sin framställning af Jesu lif begränsar sig förf. till Markusevangeliet, nämligen större delen däraf, och vissa delar af Johannesevangeliet. Den egentliga orsaken härtill är förf:s mening angående dessa evangeliipartiers högre historiska värde framför den öfriga evangeliilitteraturen. En följd bland andra häraf är den, att förf. har så godt som intet att säga om Jesu jordelifs begynnelse. Han förnekar t. o. m. ganska tydligt — visserligen utan några angifna skäl — den historiska sanningen af det första och det tredje evangeliets underrättelser om Jesu underbara födelse och således sanningen af den bekännelse, som han, förf., själf offentligen aflägger hvarje gång han vid högmässogudstjänst uttalar den apostoliska tron. Han säger nämligen (sid. 17), att evangeliernas upplysningar om Jesu barndom och ungdom »till sitt rent historiska värde» väsentligen inskränka sig »till ett angifvande af Jesu föräldrar, Josef och Maria» och några drag dessutom. Han säger ock, att våra kanoniska evangelier »*naturligtvis* själfva *ej vilja* (kurs. af rec.) eller kunna göra anspråk på att strängt åtskilja det, som tillhör den verkliga historiens och den heliga poesiens områden». Ehuru Lukas omedelbart före sin berättelse om Johannes Döparens och Jesu födelse åberopar sig på »ögonvittnen» och säger sig med sitt evangelium

syfta till, att Teofilus må lära väl känna »vissheten» eller »osvikligheten» i de läror, hvari han blifvit undervisad, så förtjäna således Lukas eller hans sagesmän icke någon tillit i fråga om det här nämnda ämnet.

Men nog innehålla Markusevangeliet och de af förf. använda styckena af Johannesevangeliet en sådan rikedom af meddelanden angående vår Frälsare, att med ledning däraf en god framställning af hans lif skulle kunna lämnas. Huru har nu förf. lyckats härutinnan? Jo, så långt det endast är fråga om den yttre ramen för detta underbara lif, geografiska, topografiska och historiska notiser och annat af periferisk betydelse, har förf. icke litet af intresse att meddela. Den miljö, hvari Jesus framträder, blir för oss bättre känd, den närmaste anledningen till månget hans ord blir klarare, och betydelsen däraf därigenom ofta bättre insedd. Om förf. aldrig försökt att gifva en framställning af Jesu heliga *lif*, utan nöjt sig med den mera anspråkslösa uppgiften att meddela några notiser angående vissa yttre förhållanden, som omgåfvo Jesus Kristus, så hade enligt vår mening förf:s arbete kunnat tillerkännas ett visst värde. De underliga och fantastiska meningar, hvarmed boken är fylld, hade väl då icke heller behöft såra ett kristligt sinne så, som nu är händelsen. Vi vilja anföra några få exempel ur mängden af de för förf. så karaktäristiska konstigheterna, vi vore ofta frestade att säga lättsinnigheterna.

Då Jesus enligt Mark. 3: 28—29 talar om synd mot den Helige Ande (*»hvilken som hädar den Helige Ande, han har icke förlåtelse till evig tid, utan han är skyldig till evig dom»*), så menar förf. (s. 82), att Jesus med sådan synd förstått lärjungens motsägelse mot sin lärare och bestridandet af riktigheten i dennes undervisning. Judarne sägas nämligen hafva haft den uppfattningen, att den, som motsade sin lärare, begick synd mot den Helige Ande; det stränga subordinationsförhållandet mellan lärare och lärjungar skall hafva medfört en sådan åskådning. Och Jesus, som af förf. likställes med en judisk rabbi och som äfven skall hafva haft de här omnämnda skriftlärde till sina lärjungar, kan därför kalla deras motsägelse mot honom synd mot den Helige Ande. Äfven

om det vore konstateradt, att uttrycket »synd mot den Helige Ande» vore en på Jesu tid använd term, som betecknade den nämnda motsägelsen mot en lärare eller judisk rabbin, så borde väl en verklig vetenskapsman akta sig för att genast däraf draga den slutsatsen, att Jesus med de nämnda allvarsamma orden icke åsyftat någonting annat. Om nämligen Jesus var den enastående person i historien, som äfven förf. erkänner honom vara, så borde det väl åtminstone hafva ansetts värdt någon undersökning, huruvida denne Jesus kunnat i öfverensstämmelse med sin lära i öfrigt förklara en motsägelse mot läraren medföra *evig dom* och *utesluta från förlåtelse till evig tid.* Så mycken uppmärksamhet hade väl äfven Matteus- och Lukasevangeliernas parallelställen förtjänat — atminstone i en bibelutläggning i församlingen — att förf. gjort sig den frågan, huru dessa evangelier kunnat återgifva Jesu ord så, att han uttryckligen angifvit motsägelse mot honom, Människosonen, såsom *icke* utgörande synd mot den Helige Ande; nog borde väl ändå den frågan ha gjorts, huru detta varit möjligt, *därest* Jesus verkligen identifierat motsägelse mot honom med synd mot den Helige Ande. Författarens tillvägagångssätt synes vara allt utom vetenskapligt, därest till vetenskaplighet skall höra eftertanke och noggrannhet. Nu torde emellertid icke ens utgångspunkten för förf:s bevisning, nämligen det ofvan angifna judiska språkbruket, vara alldeles utom allt tvifvel. Det egentliga stödet synes förf. hafva funnit i de af Hallenberg i hans anmärkningar öfver Uppenbarelseboken anförda rabbinska källorna. Sant är, att Hallenberg liksom äfven Weber har samma mening som förf. Men det citat, som Hallenberg anför från den i 12:te ärh. efter Kristus lefvande Maimonides, säger endast, att den, som tvistar med sin lärare, liksom strider mot den Helige Ande *(is veluti adversus spiritum sanctum contendit* eller *is quasi cum spiritu sancto contentionem suscipit),* och att den, som har onda misstankar om sin lärare, *is veluti de ipso spiritu sancto inique cogitat.* Dessa ord synas tyda på, att uttrycket »synd mot den Helige Ande» varit kändt såsom beteckning för en synnerligen svår synd, med hvilken af rabbinerna försyndelsen mot läraren jämföres eller möjligen under

hvilken densamma subsumeras, men ingalunda därmed identifieras. Den af förf. åberopade Gfrörer anför endast citat, hvilka bestyrka, att motsägelse mot rabbinerna och tvist med dem betraktades såsom motsägelse mot och tvist med det gudomliga majestätet, men uttrycket »synd mot den Helige Ande» förekommer där icke.

Då förf. kommer till berättelsen om huru Jesus sofver i skeppet och sedan stillar stormen, Mark. 4: 37 ff., säger förf.: »Endast den, som i hvarje ögonblick litar till Gud och i allt ser Guds vilja, kan äga ett sådant mod och ett sådant lugn. Endast han kan också *sammanställa vindens och vågens gående till ro med sitt eget näpsande af naturkrafternas utbrott* (kurs. af rec.)... Denna tro» — nämligen till Gud, att han kan låta stormen och sjövågen lika fort och oförklarligt upphöra som de uppkommit — »hade Jesus själf, och han visade den med orden: 'Tyst, var stilla'. Lärjungarne tydde också *detta Jesu lugn och hans förtröstan* (kurs. af rec.) såsom ett uttryck för hans herravälde öfver naturens fysiska krafter.» Man skulle ha väntat, att den gamla vulgärrationalismens exegetiska metod nu skulle vara vetenskapligt utdömd äfven af dess själsfränder i nutiden. Man finner emellertid här det gamla klumpiga sättet att komma ifrån Jesu under fortfarande användt. För hvarje oförvilladt sinne är naturligtvis klart, att *enligt texten* Jesu verkliga näpsande af stormen är för lärjungarne beviset för hans herravälde öfver naturen (sid. 92).

Jesu botande af den kananeiska kvinnans dotter tillskrifves utom hans stora psykiska läkarebegåfning hans sinne för ordlekar: »Man måste erkänna, att kvinnans svar var fyndigt och snabbtänkt, och Jesus, som vid mer än ett tillfälle visade starkt sinne för ordlekar, fann äfven ur denna synpunkt hennes svar så tilltalande, att han sade till henne: 'För det ordets skull gå! Den onde anden har gått ut från din dotter'» (sid. 113).

När Jesus enligt Joh. 13: 25 ff. angifver förrädaren genom att räcka honom det indoppade brödstycket, menar förf., att Judas själf ännu icke hyste »den ringaste afsikt att förråda Jesus», och »det var som om efter det brödstycket satan for in i Judas och som om Jesu med afsikt mångtydiga ord: 'hvad

du gör, gör snart' hade denna förskräckliga verkan» (sid. 259). Förf. tänker sig (sid. 286 f.), att Judas kommit att förråda Mästaren utan ringaste onda afsikt, törhända genom att helt omisstänksamt ha svarat någon af öfversteprästernas tjänare på frågan hvar Jesus plägade uppehålla sig om natten; när sedan Judas erfor hvad han — oafsiktligt — varit orsak till, greps han af sorg och förtviflan. — Genom åsidosättande af evangeliernas meddelanden om Judas' förräderi kommer förf. till dessa hypoteser om en i grunden alldeles oskyldig och intet ondt anande eller åsyftande Judas. Här liksom på många andra ställen kunde man vara frestad att le åt förf:s ekvilibristiska tankeöfningar, därest icke ämnet vore så allvarsamt, att man i stället ofta fylles af afsky. Så här, där förf. uttrycker sig så, att man får den föreställningen, att det är Jesus, som varit orsaken till den oskyldige Judas' för honom själf så pinsamma lott att nödgas, själf »offer för ett förräderi», förråda den af honom älskade Mästaren.

Ett exempel på förf:s vilda fantasi, allt för typiskt för att kunna förbigås, är hans fundering om Barabbas. Namnet Barabbas motsvarar enligt ett gammalt vittnesbörd — i ett fragment af Hebreerevangeliet hos Hieronymus — den arameiska formen *Barrabbân*. Denna arameiska form bör öfversättas med *den store lärarens son*. Hvem kan den här åsyftade store läraren — *rabbân* — hafva varit? Sannolikt Gamaliel den äldre, Pauli lärare. Kanske var det just denne Gamaliels son, som gjort sig skyldig till tumult och dråp och som man nu af hänsyn till den ärevördige fadern ville hafva frigifven. Kanske har Gamaliel haft i minne, att den oskyldige Jesus af Nasaret prisgifvits i döden, under det att hans egen skyldige son frigifvits, då han sedermera i synedriet talade till försvar för apostlarna. Förf. tillägger dock försiktigtvis: »vi veta det ej, men omständigheterna tala dock mera för än emot ett sådant antagande.»

Om Jesu uppståndelse uttrycker sig förf. sväfvande. Han säger, att Jesu jordiska tillvaro och historia sluta vid hans graf; »Jesusreligionen» har emellertid sin historiska utgångspunkt »i Jesu lärjungars tro på hans uppståndelse och himmelsfärd»; förf. håller för visst, att Jesu graf på tredje dagen

befanns tom; kyrkans tro på Jesu uppståndelse är därför fast förenad med den tomma grafven. Förf:s mening synes vara den, att för *lärjungarnas* tro på, att Jesus fortfarande lefde, var tron på Jesu uppståndelse ur grafven nödvändig förutsättning, men att denna förbindelse mellan tron på den lefvande Kristus och den ur grafven uppståndne Kristus icke är nödvändig för oss — således den från Harnacks »Das Wesen des Christenthums» kända meningen.

Men hvad blifver nu enligt förf:s framställning Jesu persons egendomlighet? Hvad är det för en bekännelse om honom som förf. afgifver? Å ena sidan möta vi sådana utsagor som att Jesus är utgången från och gick till Gud, att han var Fadrens enfödde son, vår högtlofvade Frälsare (sid. 5), att han är Kristus, Guds öfvervärldslige Logos, Guds son, vår Herre (sid. 353 ff.). Ja, förf. säger, att han kan tillägna sig sådana uttryck om Jesus som att han är gudamänniskan och att han är sann Gud, född af Fadern i evighet och tillika sann människa; *idealmänniskan* är ett ord, som säger för litet; så ock benämningen *öfvermänniskan.* Å andra sidan framhåller förf. (sid. 361), att då det fjärde evangeliet talar om Jesus såsom Messias eller såsom Logos, så är detta språkbruk beroende på, huruvida läsarne väntade Guds högsta och fullkomliga uppenbarelse i en Messias eller i en den öfvervärldslige Logos' uppenbarelse. Jesus har visat sig kunna uppfylla såväl det ena som det andra idealets innehåll, rätt förstådt och tillämpadt. Hvad evangeliet i sin nuvarande gestalt åsyftar, det är att »*framställa Jesus såsom den i religiöst hänseende högsta och största personlighet, som någonsin uppträdt i världen och någonsin kommer att uppträda*». Detta sistnämnda skall väl sålunda enligt förf. vara kärnan i bekännelsen af Jesus såsom vare sig Messias eller Logos och äfven i bekännelsen af honom såsom gudamänniskan eller hvilken annan benämning vi må bruka.

Det borde dock för en hvar vara klart, att en sådan obestämd bekännelse om Jesus, vår Frälsare, ingalunda når upp till den bekännelse, som var apostlarnas och de första kristnas och som alltid varit kristenhetens. Det enda faktum, att Jesus var och alltfort varit och för hvarje kristen med nä-

gon djupare erfarenhet *måste* vara föremål för tillbedjan i detta ords mest egentliga mening, gör det omöjligt att stanna vid denna ganska tunna bekännelse, att Jesus är mänsklighetens mest religiösa personlighet. Det kan emellertid vara godt att veta, att när förf. och andra med honom liktänkande *kalla* Jesus Guds Son, Frälsaren, Logos, gudamänniskan, vår Herre, så *mena* de därmed endast detta, att Jesus var den mest religiösa — kanske det snart kommer att heta: den mest religiöst intresserade — personen i mänsklighetens historia.

Hj. D.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 25. E. KAUTZSCH: *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments.* 1902, 38 s.

Såvida man med framgång skall kunna häfda Gamla Testamentets förblifvande betydelse gent emot alla de angrepp, för hvilka det ända från den kristna kyrkans äldsta tider varit utsatt, och hvilka särskildt tagit sig uttryck i den fordran, att detsamma skall aflägsnas från skolorna, måste man enligt Kautzsch fästa uppmärksamheten på följande 3:ne punkter: man bör 1) ärligt afstå från alla ohållbara apologetiska bevismedel, 2) skilja mellan blott estetiska eller profanhistoriska bevis och bevis af högre värde, 3) uppvisa Gamla Testamentets egentliga och förblifvande betydelse i etiskt och specifikt religiöst hänseende.

1) Ohållbar är hvarje kvarlefva af en mekanisk inspirationslära, hvilken vill tillskrifva hvarje bokstaf i Gamla Testamentet absolut ofelbarhet och lika värde. Denna förvända inspirationslära måste gifva gudomlig auktoritet åt alla i Gamla Testamentet förekommande bestämmelser om slafveri, äktenskap, hämnd m. m. och förneka Gamla Testamentets förberedande och alltså i åtskilliga frågor ofullkomliga ståndpunkt, och den för äfven med sig, att profetiorna ofta blifva tolkade i strid mot ordalydelsen, emedan man ej kan erkänna, att de gått i fullbordan på ett visserligen annat men oändligt mycket högre och härligare sätt, än profeterna själfva anade, utan

tror sig böra fasthålla, att profetian och uppfyllelsen måste i hvarje hänseende täcka hvarandra.

2) Den gammaltestamentliga prosan innehåller oöfverträffliga mästerstycken i konsten att berätta, och hvar skulle man börja eller sluta, om man ville ställa den hebreiska poesiens konstnärliga betydelse i dess rätta belysning. Vidare är Gamla Testamentet, alldeles bortsedt från dess religiösa betydelse, en historisk urkund af första rang.

3) Om man emellertid vill uppvisa Gamla Testamentets oumbärlighet, har man framför allt att rikta uppmärksamheten på det sedliga och specifikt religiösa området. Huru djupt stå icke särskildt grekerna trots all deras världsberömda vishet och konst under den gammaltestamentliga sedligheten, hvilken framväxt ur tron på Guds absoluta helighet och rättfärdighet!

Gamla Testamentets oumbärlighet för den i egentlig mening religiösa undervisningen beror i första hand på gudsbegreppets renhet och djup. Man kan ej nog beundra Gamla Testamentets förmåga att så småningom befria sig från antropomorfismer men dock behålla tron på en lefvande, personlig Gud. Man påminne sig t. ex. den i Ps. 139 gifna framställningen om Guds allvishet och allestädesnärvaro, hvilken fullkomligt tillfredställer det religiösa behofvet och är fri från allt panteistiskt förflyktigande af den gudomliga personligheten. Nya Testamentet har också ingenting att tillfoga till dylika kärnspråk utan griper tvärtom själf gärna tillbaka till deras ordalydelse.

Vidare tjänar Gamla Testamentet i hög grad såsom förebild på bönens område. Alla vidlyftiga teorier om bönens nödvändighet och berättigande bortsopas genom det gammaltestamentliga verklighetsbeviset: bönen är absolut nödvändig för det religiösa lifvet. Gamla Testamentet lämnar emellertid icke blott detta bevis utan innehåller därjämte äfven en rik mängd klassiska bönemönster, t. ex. »jag är allt för ringa till all den godhet och all den trohet, som du bevisat din tjänare»; »Herren gaf och Herren tog, välsignadt vare Herrens namn».

Framför allt beror emellertid Gamla Testamentets förblifvande betydelse därpå, att det med fullkomlig visshet betygar den gudomliga frälsningsplan och frälsningsväg, hvilken

i det nya förbundet funnit sin fulländning i Jesu Kristi person och verk. Profeterna äro lefvande vittnesbörd för, att en direkt förbindelse äger rum mellan den evige Guden och de redskap han åt sig utkorat, och de hebreiska profeterna stå, i motsats mot alla andra folks profeter, i en gudomlig frälsningsplans tjänst. Det, som profeterna genom sin förkunnelse ville uppväcka, var syndakännedom och längtan efter sann förlossning. Äfven Herrens egen predikan börjar med maning till bot. Han anknyter direkt till profeternas predikan och betygar därmed, att gamla och nya förbundets Gud är densamme. Kristus fulländar det verk, som begyntes i gamla förbundet, och därigenom förbindas de båda testamenten till en oupplöslig enhet. Ingen kan komma till ett sant förstående af Nya Testamentet, som icke är hemmastadd med dess förutsättning, det Gamla. Men med denna Gamla Testamentets oumbärlighet är dess förblifvande betydelse af sig själf gifven.

S. H—r.

PAX, *Lifvet och Döden.*

Det är icke utan en viss spänning man tager denna bok i sin hand. Den har en titel, som lofvar behandling af de djupaste frågor, och dess tilltalande omslag bär *korsets tecken.* Om man nu dessutom fått sig boken tillsänd af en alldeles okänd författare — utan att kunna gissa hvem denne är — och därtill får höra, att arbetet kringsändts gratis till en mängd personer och att det i Stockholm utdelas kostnadsfritt på en bokhandel o. s. v., så ökas frågandet efter hvad här kan vara å bane. Hvad kommer denna bok från för läger? Är här kanske åter fråga om något vanligt proselytmakeri för någon ny uppdykande mening? Eller kommer den icke från något läger alls? Kommer den kanske från någon, som Kierkegaard skulle kalla »den Enkelte»? Det ser nästan så ut. Någon »affär» tycks då icke här vara i fråga. Författaren säger själf på sid. 15, att han »endast bedt Gud om ett honorar — en bön, löjlig kanske i de mångas ögon, men förstådd af de få: 'Herre — min Herre — gif, att åtminstone en människa af dem, som läsa detta vittnesbörd, må andligen väckas och

sålunda komma till sanningens kunskap! Icke för min skull, utan *för ditt namns skull*.»

Om man nu vidare — såsom man ofta gör — strax i början kastar en blick icke blott på arbetets första utan ock på dess sista sida, så läser man där, att förf. känner sig hafva »fått befallning att icke längre tiga utan tala, d. ä. bekänna Guds storhet och sin egen ringhet», äfvensom att boken är »så att säga skrifven med hans hjärteblod». Detta låter ju tilltalande och manar att också läsa den »med hjärtat».

Onekligen får man ock, då man läser den — och den är värd att läsas mer en gång — ett omedelbart intryck, att man här har att göra med en »hjärtemänniska», och därtill en djupt allvarlig och tänkande sådan. Man kan svårligen betvifla, att den försäkran förf. upprepade gånger gifver, att han talar på grund af tron på Jesus Kristus, Guds enfödde Son, är sanning. Och han förråder blickar in i »trons hemligheter». Man känner sig ock ständigt berörd i samvetet. Och man känner sig därför snart förlora lusten att blott »kritisera», utan vill hellre »lära och pröfva». Låtom oss, för att bestyrka detta, först taga en hastig öfverblick af bokens innehåll.

Det första kapitlet låter oss få en blick in i förf:s hjärta redan såsom sjuårigt barn. I en liten rörande berättelse låter han oss veta hvad som först väckte hans tanke på lifvet och döden. Han hade en liten kär sångfågel, som plötsligt dog. Han sörjde på det häftigaste. Man sökte trösta honom genom att så vackert som möjligt begrafva fågeln. En dag hörde han en liten fågel sjunga lika vackert i ett träd ofvanför. Han tänkte då: »Min fågel lefver och är uppstånden» — han hade väl hört något ord om uppståndelsen. Nu skulle han undersöka grafven, om fågeln verkligen var borta. Men, o ve! Han fann där blott maskar och annan dödens vämjelighet. Var alltså detta döden? Men detta framkallade barnets fråga: »Jag vill veta, hvar min fågels *lif* är, hans vackra röst och lilla tillgifna hjärta. Sådant kan ju icke masken äta upp.» Barnets sköterska kunde tyvärr icke gifva det något tillfredsställande svar. Det sade då, att det ville »gå till Gud och fråga». Men för att lära känna Gud har det behöft ett helt

lifs strid. Men nu är detta barn befriadt från dödens fasa, och det kan bekänna: »*Kristus är mitt lif och döden är min vinning*».

Denna vackra inledning väcker ju helt naturligt läsarens djupa sympati och förtroende för författaren eller kanske *författarinnan (?)*. Ett så djupt känsloutbrott, som här skildras, förråder nog känslodjupet hos en kvinna. Väl kunde man invända, att Tegnérs första vers säges hafva blifvit framkallad af en liten kär gåsunges död. Men det berättas icke, att han, såsom här står, föll sanslös ned öfver den lilla fågelns graf.

I bokens andra afdelning, som bär öfverskriften: »*Hvarför sade du mig icke sanningen?*» uttalar förf. rätt allvarsamma förebråelser mot kyrkan för den oklarhet, som vidläder dess begrafningsformulär: »Af jord är du kommen etc.» och begrafningsböner, hvilka tyckas angifva, att själfva varelsen förblir hvilande i grafven ända till uppståndelsen. Och om än katekesen talar om ett mellantillstånd, så ger den icke någon tillfredsställande upplysning om detta. Förf. har under sin konfirmationstid »slitits i bitar af tvifvel på katekesundervisningens sanning». Vidare får man icke någon rätt upplysning om människans trefaldiga väsen, som enligt bibeln består af ande, själ och kropp; man får vanligen blott höra om själ och kropp. Så lär man icke känna sig själf, sitt behof af ett *lif i anden*. Förf. fordrar härvid, att kyrkan må komma att gifva en djupare kunskap, och manar enhvar att genom bön till Gud och läsning af skriften söka en sådan. Själf vill han nu i sin bok räcka en hjälp åt de sökande.

Härvid visar han då i sin tredje afdelning, kallad:» *Den treeniga människans fria val*», hvad det närvarande *lifvet* betyder; huru människorna i detsamma genom sitt val dela sig i de tre grupperna: de andliga, de själiska och sinnemänniskorna. Med psykologisk sanning skildrar han dessa olika slags tillstånd, framför allt i deras höjdpunkt, och uttalar här månget väckande ord. Under lifvet danar människan själf salunda sin inre varelse. Den oandlige lefver utan något inre andeljus och måste just därför i döden komma i mörker och själf te sig såsom en mörk dimbild.

Han utvecklar nu närmare detta i den fjärde afdelnin-

gen, som skildrar själfva *dödsögonblicket* och hvad därmed omedelbart står i sammanhang. Man kan måhända här förvåna sig öfver — kanske sätta ett frågetecken framför — månget kategoriskt uttalande. Förf. skulle sannolikt härpå svara, att han här talar på grund af ett djupare vetande, för hvilket han icke redogör. Vi våga ej heller påstå, att han här säger något, som icke också torde vara verklighet. I slutet af afdelningen föreslår han läsaren att själf försöka sig på att leda sig till kännedom om själens olika medvetenhetstillstånd, genom hvilken kännedom »dörrarna uppslås på vid gafvel till det stora okända och man med bäfvan skådar lifvets och dödens famntag». Här torde nog de flesta icke kunna följa författaren. Det förefaller nästan, som bjöde han en vandrare, som måste uppför en höjd och som därvid längtar efter någon genväg, att försöka sig på att gå uppför en nästan lodrät klippa, hvarvid blott visas honom några märken till fotsteg. Emellertid ger nog framställningen något att tänka på.

Den femte afdelningen heter: »*Dina gärningar följa dig efter*». Här skildras hvad mellantillståndet med oblidkelig nödvändighet måste innebära för de olika själstillstånden — detta visserligen både såsom en »*gudomlig lag*» och en »*gudomlig nåd*», emedan därmed »afses vinnande af klarhet och andlig tillväxt». Skönt skildras här deras tillstånd, som hafva »sina andeljus brinnande», och som med kärlekens makt dragas till Kristus. »Hvarje människa lefver i detta och det tillkommande lifvet omgifven af sin egen andliga atmosfär och sin i bestämd riktning gående tankeaura, hvilken är hennes egen skapelse». Rätt tänkvärd är äfven den upplysning förf. säger sig en gång hafva fått af en gudfruktig clairvoyant, som meddelade om de sju sfärer, som omgifva denna planet. Människosjälen går till den sfär, dit hennes egen inre ställning för henne. Där är hon först isolerad för att lära känna sig själf o. s. v. Mycket allvarlig och väckande är skildringen af de själars tillstånd, som äro utan andelif. »Själen lider där i mörker och kyla af tomhet och brist på lif. Hon tycker sig vara i det yttersta mörkret. Men hon har i alla afseenden att tacka sig själf för detta. Ogenomträngligheten och tjock-

leken hos hennes aura (d. v. s. den andligt-materiella atmosfär, som omgifver henne) är orsakad af ett lif i själfviskhet. Dock kan det mörker, hvari en sådan ande befinner sig, *till sist väcka längtan efter ljus*».

I den sjätte afdelningen förflyttas man helt oförmodadt in i en afhandling om *spiritismen*. Förf. har förut blott antydt, huru människor lätt lockas in i denna genom ofullständigheten i kyrkans undervisning. Man skulle i det föregående stundom kunna tro, att förf. själf hör till de ädlare spiritisternas område, de s. k. spiritualisternas. Men nu uttalar han en afgörande förkastelsedom öfver spiritismen. Han talar här tydligen på grund af egen erfarenhet. Han har sett saken på nära håll, han erkänner sig därmed hafva förnekat sin Herre, men att han bitterligen gråtit däröfver. Han har blifvit sorgligt bedragen. Spiritismens tjusning ligger i dess blandning af lögn och sanning, som »orsakar yrsel». Den står emot Gud, den för människorna in i en kraftig villfarelse. Den »underlättar den onda andemaktens inträngande i sinnevärlden».

Emellertid skiljer förf. strängt spiritismen från den »spontana andemanifestationen», som gifves ofvanifran. Han har ock kärlekens ord om de enskilda personligheterna inom spiritismen och om de förförda. Han ger ock vissa antydningar om, huru man, om man har förmåga, själf kan kontrollera de spiritistiska mediernas uppriktighet.

Utan tvifvel är här förf.:s varning befogad. Och denna afdelning i hans bok utgör ett verkligt väckelserop till samtiden.

Det sista kapitlet har till öfverskrift: »*Jag vet på hvem jag tror*». Framställningen är här något sporadisk. Förf. talar först om trons kraft, särskildt vid helbregdagörande af sjuka. Också här synes han hafva en egen erfarenhet bakom sig, hvarom man icke har rätt att döma. Men han har stränga ord om de neddragande missbruk, som på detta område förekomma, t. ex. vid det s. k. hälsobedjandet i Berlin. Förf.:s åskådning är här mycket realistisk. I skildringen af Pauli återuppståndelse från stenandet (Apg. 14: 19 f.) ser

han ett exempel på hvad en förenad kraftutströmning från de troende, som »i sluten kedja samlas kring en lidande», förmår.

Vidare talar han ock om, huru han i real verklighet fattar uppståndelsen. Ett stort ord har han här om den fulla realiteten af Kristi kropps uppståndelse till »strålande materia». »En sådan uppståndelse vore möjlig för hvar och en af oss, *om* vi vore *förandligade* såsom han, d. v. s. om hvarje molekyl af vår kropp vore genomträngd af anden och vår vilja vore ett med Faderns vilja».

I sina slutord uttalar förf. en skön bekännelse om de vägar, på hvilka han själf förts till kännedom af det eviga lifvet. Han har vandrat sina egna vägar. Säkert har han äfven pröfvat på forskandet efter förveten kunskap. Han känner faran af kunskapens missbruk, äfvensom af missbruket af psykisk makt. Därför slutar han med dessa ord: »Allt kunskapssökande är jagande efter vind och fåfängligheters fåfänglighet i jämförelse med detta enda: att känna Gud och den han har sändt, och att ur sitt hjärtas djup kunna säga: Jag *vet*, på hvem jag tror — och jag tror — därför har jag talat.»

Förf. kallar sig med pseudonymen »*Pax*». Därmed torde han hafva velat antyda, att han är en, som funnit friden och vill tjäna friden. Det kan likväl hända, att hans bok kommer att vålla någon strid. För en materialistisk åskådning är den naturligen allt igenom en orimlighet. För världssinnet är den angripande. Men äfven för troende människor, som icke tänkt mycket på dylika frågor, kan den stundom synas röra sig på områden, som äro oss för höga. Också har det uti en i visst afseende vänlig recension yttrats: »Där löper en för Guds ord främmande tankeväfnad jämsides med den enkla, lätt fattade lära evangelium bjuder oss, och det förefaller på vissa ställen, som om förf. själf ännu icke skulle vara helt befriad från 'tankebyggnader' (2 Kor. 10: 5) och 'människors spel' (Ef. 4: 14)».* — Vi kunna dock icke instämma i denna dom. *Gåfvorna* äro olika i Guds församling. Somliga hafva aldrig haft behof af annat än att *känna* och

* Se tidskriften "Facklan" Mars 1903 sid. 247. Den medger dock, "att broschyren i sitt nuvarande skick har att utföra en mission".

tro på religionens område. Man hör därför stundom sägas af motståndare, att religionen icke är annat än en *känsla*. Andra åter hafva från början behof att självständigt *tänka i tron*. Aposteln manar ju ock de kristna att ej vara »barn i förståndet». Man har god anledning förmoda, att vår författare, han må vara man eller kvinna, är en född tänkare. På det troende tänkandets väg kan man komma till insikter, som kunna synas de icke tänkande främmande. Än mer är detta fallet, om någon har att gå den egentliga »siarevägen». Vi skulle göra högligen orätt, om vi dömde en gudsman, sasom Oberlin, därför att han hade siareblickar in i en annan värld. Han talade om dem i sin enkla bondförsamling såsom om en naturlig sak. En liknande gåfva hade Jung Stilling. Sparfven har icke rätt att anklaga örnen för öfvermod, därför att denne flyger högre. Båda äro Guds skapelser. Vår förf. flyger nog högt, men det kan vara Guds ande i flykten. Och han för intet öfvermodigt språk. Den som är något bevandrad på detta område vet för öfrigt, att han har goda auktoriteter bakom sig. — Kyrkan behöfver nog ock utveckling i flera af sina läror om det eskatologiska och borde akta på anmaningarna af vår författare, särskildt vid dess undervisning af de unga.

Vill man nu till sist göra några anmärkningar mot honom — och en recensent brukar ju gärna vilja låtsa liten öfverlägsenhet i detta — så skulle man kunna säga, att tankegången i arbetet icke alltid är så klar man skulle kunna önska. Men det gör icke heller anspråk på någon vetenskaplighet; det är ett hjärtas fria vittnesbörd. Vidare skulle man kunna säga, att här och där förekomma vissa gåtlika uttryck, som hade bort förklaras. Så talas t. ex. på sid. 21 om »vampyrism». Kanske menas därmed något så obehagligt, att förf. icke ens velat förklara det. Kanske kunde det helst hafva blifvit oomnämndt. På det nämnda stället, där förf. erbjuder en väg till den djupare självkännedomen genom »tränandet af våra latenta förmögenheter» (sid. 25), nämner han »telepati» (fjärrverkan) och »psykometri» m. m. Det senare, kanske ock det förra, är nog för de allra flesta ett okändt område. Men som detta hör till den branta uppförs-

väg, om hvilken vi ofvan talat, och väl icke en bland tusen har lust, ännu mindre förmåga att försöka den, så kunna orden därom saklöst vara oförklarade. Ja, det kan måhända anses såsom helt naturligt, att författaren här och där höljer sin framställning i ett visst dunkel.

Ännu en anmärkning. På sid. 48 förekommer en berättelse om en katolsk präst, som förtärde giftiga bär utan skada. Förmodligen har förf. någon auktoritet för berättelsen. Den kan vara en yttring af katolsk trosenfald. Den förefaller likväl något sagolik. Och sammanställningen med den sköna berättelsen i Apg. 28 kap. om Paulus och ormen kan synas mindre tilltalande.

Hela skriften ingifver emellertid förtroende. Det hufvudintryck vi känna efter noggrann läsning af densamma kan sammanfattas i detta apostelns ord: »*Förakten icke profetior, men pröfven allt och behållen det godt är*». *W. R.*

Bensow, Oscar, *Tro och Trosvisshet*, Apologetiska uppsatser, II. Upsala, W. Schultz, 1903. 82 sid. Pris 0,75.

Den flitige författaren har här låtit ett andra häfte apologetiska uppsatser följa på sin under samma titel förut utgifna och i denna tidskrift anmälda samling dylika uppsatser. De ämnen, som i nu föreliggande häfte behandlas, äro följande: Skapelsen och utvecklingsläran; Darwinismen och den kristna läran om människans skapelse; Viljans frihet; Synden; Moralstatistikens betydelse; Guds oföränderlighet och möjligheten af bönhörelse; Gudomlig uppenbarelse; Det eviga lifvet.

Samma goda egenskaper, som utmärkte de tidigare utgifna uppsatserna, kännetecknа de nu offentliggjorda. Kortfattadt, enkelt och klart behandlar förf. sitt ämne från en otvetydig bibliskt kristlig ståndpunkt. Det är något att vara tacksam för att midt i all afsiktlig eller oafsiktlig oklarhet, som nu för tiden ofta betecknar äfven teologiskt författarskap, någonstädes finna klarhet i fråga om kristendomens grundläggande moment. I den populära apologiens natur ligger det, att förf. begränsar sig till de allra enklaste sanningarna. Och om han än stundom behandlar svåra ämnen,

t. ex. det om synden, oväntadt kortfattadt, så ligger dock en viss styrka däri, att han stannar vid de enklaste konturerna utan att inlåta sig på de ofta mycket invecklade frågor, som inom dessa konturer lätt framträda. — En lapsus torde det vara, då förf. sid. 66 låter Jak. 1: 17 tala om *ljusets Fader* i st. f. *ljusens* (plur.) *Fader* och i sin framställning äfven gör bruk af den oriktiga öfversättningen. — Vi tro, att sådana enkla, populära apologetiska uppsatser som de af docenten Bensow utgifna verkligen fylla ett behof, icke minst därför att den på verkligt kristen grund hvilande apologetiken i stort sedt f. n. hos oss ligger nere på ett ganska bedröfligt sätt. *Hj. D.*

EDERSHEIM, ALFR., *Profeten Elisa.* Betragtninger fra hans Liv og Samtid. Autor. Overs. ved Sognepr. John Gjerlow. Kristiania, Steens Forlag, 1902. 307 s. 8:o. Pris kr. 3: —.

Författaren till ofvannämnda arbete torde vara väl känd för den svenska allmänheten genom sitt för några år sedan i svensk öfversättning utkomna arbete: »Den heliga historien». Samma enkelhet, flärdlöshet och grundliga allvar, som fördelaktigt utmärkte ifrågavarande verk, sätter äfven sin prägel på den gammaltestamentliga skildring, som nu bjudes oss från hans hand. Icke våga vi helt och hållet fritaga författaren från att hafva i uppbyggelsens syfte understundom lagt en väl stor vikt vid småsaker eller anlitat den allegoriska utläggning, som från gammalt utgjort en viss frestelse för den uppbyggliga behandlingen af gammaltestamentliga texter. Men i det stora hela hvilar en så frisk och sund ande öfver framställningen, att man hämtar verklig vederkvickelse af densamma. Det synes oss stundom vara något uppfriskande och trosstärkande i att ställas inför en af dessa åskådliga, i all sin korthet och kärfhet så gripande gammaltestamentliga bilder, som — bortsedt från skolstudiet af den bibliska historien — hota att bli allt mer främmande för nutidens kristna. Borde de ej, dessa berättelser, mera än hvad ofta nu är fallet, komma till sin rätt vid bibelutläggning för församlingen och, såsom förberedelse därtill, vid det enskilda bibelstudiet? Där-

vid skulle tvifvelsutan en sådan bok som d:r Edersheims Elisa kunna gifva god och värdefull handräckning.

J. T. B—g.

TORÉN, C. A., f. d. Domprost, *Om söndagsfirandet*, hufvudsakligen från kyrklig och pastoral synpunkt. 16 s. Pris 20 öre.

En liten skrift, men en skrift, där hvarje rad andas ett stort hjärtas varma kärlek och nitälskan. Den gamle universitetsläraren och herden har däri, man känner det nästan så, velat nedlägga all den kraft han ännu var mäktig, ett testamentsord till hvarje söndagens vän. Det tilltagande söndagsohelgandet har bränt hans hjärta. Icke på ett lagiskt utan evangeliskt sätt, icke slafviskt utan i fri, glad hängifvenhet, icke blott vid gudstjänst och betraktelser, utan i hvarje kärlekens tjänst och i all naturlig glädje, som väl står tillsamman med den högre, vill han se denna dag helgad. »Detta är den dagen, som Herren gör! låtom oss på honom glädjas och fröjdas!» — sådan är grundtonen alltigenom. Goda vinkar gifvas äfven angående särskildt lekmannakrafternas användning på den dagen. Men framför allt är det de värmande inflytelserna, vi och våra ljumma församlingar skola tacka för och taga vara på. *J. Th.*

SCHNEIDER, J., Pfarrer in Elberfeld, *Kirchliches Jahrbuch auf das Jahr 1903*. 466 s. 8:o. Gütersloh, Bertelsmann. Pris inb. M. 4: —.

Så väl kändt och så ofta anfördt apostelns ord i 1 Kor. 12: 26 än är, lär ingen kunna förneka, att ännu mycket fattas i förverkligandet af den stora och viktiga sanning det innehåller. Hvad särskildt de olika evangeliska landskyrkorna beträffar, råder inom den ena mången gång stor obekantskap om den andras förhållanden, dess fröjde- och sorgeämnen. Hjälpmedlen mot ett sådant missförhållande äro icke synnerligen många och icke heller alltid så lätt tillgängliga. Så mycket mer är det att beklaga, om de, som finnas, af brist på intresse måste försvinna. Då en sådan fara synes föreligga med afseende på här ofvan angifna publikation, hafva vi, till

den kraft och verkan det hafva kan, velat fästa uppmärksamheten på densamma. Utgifvaren påpekar nämligen i sitt förord, att hans »årsbok» hittills icke rönt en uppmuntran, som stått i motsvarande förhållande till den möda och den kostnad, dess utgifvande årligen kräfver, och att han på grund häraf är allvarligt betänkt på att låta den upphöra. I det längsta hoppas vi dock med honom, att det ej måtte behöfva gå därhän.

Ty denna kyrkliga årsbok synes oss med sitt synnerligen rikhaltiga material, samladt inom en begränsad ram, hafva en ganska betydelsefull uppgift att fylla. Visserligen afser en del af dess innehåll egentligen Tysklands evangeliska kyrka, men hur mycket man än håller på »svensk teologi», torde en kyrklig isolering ej vara att rekommendera. Och dessutom bjuder »Kirchliches Jahrbuch» i flere riktningar på öfversikter och redogörelser, som nå vida öfver Tysklands gränser. Äfven det protestantiska norden lämnas ej obeaktadt.

Hvad de olika ämnesgrupperna angår, förekommer i främsta rummet dels en redogörelse för »*Personalstatus der ev. Kirche Deutschlands*», dels en öfversikt af »*Neuere Kirchliche Gesetzgebung und Judikatur*», båda utarbetade af årsbokens utgifvare. Af för oss större intresse äro naturligen de därpå följande afdelningarna om *hednamissionen*, om *judar och judemission* samt om *evangelisation* — både »inomkyrklig» och sådan som bedrifves i diaspora. Att i fråga om den senare särskildt den österrikiska rörelsen beaktas, ligger i sakens natur. Intressant är att följa framställningen af »Anstösse», »Vermittlungen» och »Fortschritte» beträffande den s. k. Evangelisationsbewegung. Afdelningen om den *kyrkliga statistiken* erbjuder årligen en mängd intressanta jämförelsepunkter med svenska förhållanden, hvarpå rec. i en föregående argång af denna tidskrift sökte lämna några prof. En särskild redogörelse för de *Kyrkliga föreningarnas* (Gust. Ad.-föreningen, Gotteskasten, Ev. Bund, Pfarrervereine o. s. v.) verksamhet lämnas i kap. 8, under det kap. 9 innehåller en »*Kirchlich-Sociale Chronik*», och kap. 10 sysselsätter sig med *diakoni och inre mission* i alla dess olika förgreningar. I kap. 11 lämnas en kort öfverblick öfver kyrkliga *konferenser*, hållna $^{1}/_{10}$ 1901—$^{1}/_{10}$ 1902 och de ämnen, som vid dem

behandlats. Slutkapitlet lämnar i en s. k. »*Totenschau*» korta biografiska upplysningar om under nyss nämnda tid aflidna tyska teologer och präster.

Rikhaltigt material vore här att hämta till utfyllande af våra ecklesiastika tidningars ofta ganska magra innehåll.

J. T. B—g.

LEPSIUS, JOH., D:R, *Die erste Eisenacher Konferenz* Pfingsten 1902. Bericht der Verhandlungen nach den stenographischen Protokollen. Comm. Verlag der deutschen Orientmission. Berlin 1902. 163 s. 8:o. M. 2: —.

För den, som vill uppmärksamt följa de andliga företeelserna i vår tid och särskildt den kyrkliga utvecklingen i våra evangeliska grannländer, erbjuder denna bok ett icke ringa intresse. Den konferens, hvars förhandlingar här meddelas, var anordnad af tyska s. k. Gemeinschaftsleute, och man får här göra bekantskap med flera af ledarne för den s. k. evangelisationsrörelsen i Tyskland: en Lepsius, en Keller, en Dammann, en Jellinghaus m. fl. Men vid sidan af dessa möta äfven namn sådana som Cremer (Greifswald), Kähler (Halle), Schlatter (Tübingen) o. s. v., allesamman framstående representanter för den positiva nutida teologien. Det är naturligt, att olika åsikter här måste komma att bryta sig mot hvarandra, när sådana ämnen som »omvändelsens nödvändighet» eller »lifvet i tron» skulle afhandlas mellan lutherska teologer och evangelisationsrörelsens mer eller mindre reformert-metodistiskt färgade förkämpar. Äfven andra så grundläggande spörsmål som om »Kristi gudom» och »Kristi kors» hade fått sin plats på programmet. Konferensens syfte var att sammanföra och närma till hvarandra de olika riktningarnas representanter på grundvalen af gemensam kristen tro. Huruvida detta mål nåtts, därom lämna de utgifna förhandlingarna i alla händelser icke direkt upplysning. Åtskilliga uttalanden peka i den ena riktningen, andra åter åt motsatt håll. En ny, liknande konferens är beramad att hållas innevarande år i Eisenach d. 2—5 juni, denna gång likväl fördelad i en »Gemeinschafts konferenz» de tre första dagarna och en »Theologische Konferenz» den sista. *J. T. B—g.*

Den kristliga predikan och Nya Testamentet*.

Jesus hade förut fört ett stilla men allt lifligt iakttagande lif, han hade lärt af den härligt grönskande och kraftigt blomstrande naturen rundt omkring i Galileen, af förhallandena i hemmet, af alla omständigheter och växlingar, som mötte honom; han hade i synnerhet lärt af sin Faders tysta röst i sitt inre: men genom Jordandopet inträdde ett skifte i hans lif, som var af största betydelse. I dopet eller strax därpå öppnades för hans blick himmelen och dess härlighet, och han såg Guds Ande nedsväfva och fick känna och erfara, huru denne Ande ovillkorligt införlifvade sig med honom. Och en röst hördes, som han igenkände såsom den himmelske Fadrens välsignande stämma. Hvilken öfver alla våra föreställningar gående hänförelse skulle ej allt detta åstadkomma hos den unge mannen! Att han nu drogs afsides, fördes in i ensamheten i öknen, för att mer och mer komma in i sin kallelseställning, var naturligt. Det var en isolering, en lyftning, som hvarenda till i sanning stora värf kallad far erfara, men Jesus i ojämförligt högre mått än någon annan dödlig. Vi kunna blott i aflägsen mån ana hans sinnesförfattning, då Messias-kallelsen för hans blickar gick upp i hela dess rikedom; hvilken hvälfning denna tanke, denna visshet skulle medföra i hans himmelskt oskyldiga, djupa, heliga väsende! Före detta skede spörja vi ingen bekännelse, intet uttalande

---

* Denna uppsats utgör forts. af en uppsats i årgången 1902, sidan 397 ff. *Red.*

af hans underbara, gudomligt omfattande mission. Före Jesu döpelse var han den unge timmermanssonen från Nazaret, Josefs och Marias son, skötande de dagliga plikterna; efter döpelsen och den invigning, som därpå följde, var han sin egentlige Faders fullmyndige härold, människornas lif, *hela världens ljus.* Hvad som skulle meddelas all världen var just här, vid Jordans vatten, genom den gudomliga rösten vordet fullständigt klart för hans egen åskådning, för hans fulla medvetande. Men detta var så stort, så mäktigt, så utan all jämförelse hänförande, att det dref honom bort från det förgängliga, ut i ödemarken. Någon beskrifning på hvad som uppfyllde dessa tänkvärda fyrtio fastedagar är oss icke meddelad, men vi kunna taga för afgjordt, att det var den till högre upplysning komne Människosonens samtal med den himmelske Fadren. Vi kunna ock i någon ringa mån fatta, hvilka stunder, hvilka heliga timmar, hvilka fröjder af allra sublimaste art som uppfyllde detta dagliga och nattliga, himmelska umgänge mellan Fadren och den unga, nu till full medvetenhet af sin enastående kallelse framkomna gudamänniskan.

Å andra sidan var äfven frestelsen, såsom sådan, något väsentligt i vår dyre Frälsares lif. Han skulle genomgå frestelse. Han *måste i allt vara bröderna lik, på det han skulle vara barmhärtig och en trogen öfversteprästtill att försona folkets* (det är här: *människosläktets) synder. Och därigenom, att han själf lidit och varit frestad, vill han hjälpa dem som frestas.* Vid detta första frestelsetillfälle fick han möta angreppen af den onde i tre olika hänseenden. Det första af dessa försökelser skedde genom sinnena. När fastan varat i hela fyrtio dagar, låg tänkbarheten af ett fall närmast på den vägen. Intet begär kan vara oskyldigare än den länge utståndna hungerns. Också voro de dagar icke aflägsna, då Jesus använde sin inneboende gudomliga makt att föda och mätta hungrande människoska-

ror. Hvarför icke nu begagna samma redan nu fullkomligt medvetna gudakraft? Men en sådan tanke var alldeles stridande mot Jesu innersta sinnesriktning. Han såg och kände, att detta skulle vara att missbruka sitt förhållande till Gud. Den fromme ynglingen afvisade denna frestelse, så skuldlös den än kunde förefalla, med orden: »*Människan lefver ej allenast af bröd, utan af hvart och ett ord, som går af Guds mun*». Han, som iklädd människonatur, för att rädda och saliggöra en värld, ett med oändlig kärlek omfattadt, vilsekommet släkte, oräkneligt såsom stjärnorna på himmelens fäste, han kände ovillkorligt, att han icke skulle söka att häfva en personlig nöd genom att göra ett själfviskt under, utan tänkte: min Fader kan uppehålla mig med sitt allt bevarande och styrkande allmaktsord. Själafienden, vid första anloppet tillbakavisad, försöker en ny stormning: »Kasta dig ned för templets tinnar: änglar skola säkert komma och bära dig på sina händer.» Din höga uppgift vore ju värd ett sådant vågstycke å din sida. — Denna frestelse kunde ju tänkas vara af art att kunna locka en sådan som Jesus. Här är nämligen icke fråga om att tillfredsställa ett själfviskt begär, utan att bereda folket i Israël, ja, människorna i allmänhet, en oerhörd välgärning, ett tillfälle af snabbare tillslutning till Jesu person och till hans stora lifsgärning. Mot denna illsluga lockelse sätter Jesus det afgörande ordet: »*Herren, din Gud, skall du icke fresta*», och tillbakaslår sålunda det listiga anfallet. Ännu en gång anfäktar honom den onde, men da med öfverväldigande energi. Såsom denna världens Gud framställer han en lysande bild af alla världens riken i deras prunkande glans, prakt och härlighet och säger: allt detta blir ditt, om du faller ned och tillbeder mig. Den genom högmod själf fallne, olycklige andens angrepp når här sin höjdpunkt. Han, som öfvergifvit sanningens och inslagit på själfförvillelsens dåraktiga väg, blottar i detta sitt sista försök

hela sitt högmods uselhet, men störtar sig i och med detsamma djupt ned i sin egen skam. Nu visar ock Herren icke blott frestelsen utan äfven frestaren själf långt ifrån sig. Det oändligt betydelsefulla, alla människor till utsikt och uppmuntran ländande: »*Gå bort ifrån mig*», är det afgörande segerordet af Jesu mun i denna outsägligt betecknande tvekamp, där mörkrets malsman brottades med ljusets furste och blef tillbakaslagen. Riket, det härliga, i sanning glänsande, öfver alla begrepp omfattande konungariket, skulle visserligen blifva Jesu Kristi, men icke i förbund med världsusurpatorn. Nej, Jesu Kristi rike kan endast vinnas genom ödmjuka, rena, heliga, himmelska medel: hans sanna rike kan, i första rummet af honom själf, endast förvärfvas på *korsets, lydnadens, gudshängifvenhetens* och *självförnekelsens* stråt.

Samma medel, som frestaren begagnade för att i sin dåraktiga blindhet komma Jesus på fall, plägar han i denna dag använda för att störta oss i afvikelsens djupa elände. Han söker nämligen att framhålla och förstora den jordiska bristen och nöden och bringa oss till misströstan, till en jordisk sinnesriktning, knot och förtviflan. Eller ock begagnar han, och det ganska ofta, medgången såsom en verksam frestelse. De förmåner, människan åtnjuter från ljusens Fader, i och för sig goda och tacknämliga, förvänder han till ett fördoldt eller uppenbart, köttsligt öfvermod. Han går därhän, att han söker göra självfva medvetandet om barnaskap hos Gud till en försökelse. Högmodet, egenkärleken, är ett af den efterhängsne själafiendens allra farligaste verktyg. Här må ingen tro sig säker: den ödmjukaste måste själf undergå detta prof. Men för oss är denna frestelse så mycket mer att frukta, som den i allmänhet har en bundsförvandt i vårt eget innersta. Äfven vi blifva, i likhet med vår föregångare, i tysthet bjudna på denna världens härlighet. Det är en lockelse, som förekommer öfverallt, än i

en än i en annan skepnad, men alltid syftande till ett omfattande af världen och dess behag på bekostnad af själens innersta trohet emot Gud. Otaliga människor offra sina själars välfärd för oäkta juveler. Bedrägeriet i världen är mycket stort och mycket omfattande, bedragaren synes ofta ha skenet, behaget, skimret på sin sida. Men det rätta vapnet i denna viktiga tvekamp är Guds lefvande ord. »*I allt detta segra vi genom honom, som oss har älskat och gifvit sig själf ut för oss*». Antingen frestelsen utgår från sinnena eller från den invärtes stoltheten eller från den omringande världens berusande makt: »*i Herren hafva vi rättfärdighet och starkhet*».

Hvari den änglatjänst bestod, som Jesus åtnjöt, då frestelsemomenten natt sitt slut, utgör ett dyrbart föremål för Jesu vänners eftertanke. Men framför allt framträder här den fordran, helst när man för andra frestade och anfäktade har att betona segerns möjlighet och stora ljuflighet, att man själf har gått in i den redliga kampen, där man sannerligen får känna frestelsernas nöd och fara, deras finhet och skärpa, deras bitterhet och ihållighet, deras tjusning och styrka, men *tillika,* huru det *är* möjligt att segra och att i Jesu kraft jaga fienden på flykten. Då får man, Guds namn till pris, erfara den gränslöst dyrbara, af änglavingar omfläktade stillhet, som osvikligen följer den ödmjukt stridande troheten i spåren.

Frestelsen eller anfäktningen må vara så svår som helst, den må komma från hvilket håll som helst, medföra hvilka smärtor och lidanden som helst, fordra hvilka offer som helst, för oss står den sanningen fast och orubblig: »*Vi hafva icke en öfversteprästst, som icke kan varkunna sig öfver vår svaghet, utan en, som varit frestad i allting lika som vi, dock utan synd. Därföre, låtom oss tröstéligen gå fram till nådens*

tron, att vi måtte få barmhärtighet och finna nåd till hjälp på den tid, då hjälp behöfves.»

Denne store föregångare för alla dem, hvilka vilja vandra i ljuset och till ljuset, just han är för oss präster hvad ingen annan kan vara. Hans ord gäller alla och en hvar. Ett barn fattar det, forskaren, tänkaren fördjupar sig däruti. Denna, ingen människa uteslutande kärlek, hvilken föresyn för oss, hans tjänare! Hela hans lif går ut på ett: människornas frälsning. Dag och natt är det mänskligheten, som utgör det väldiga föremålet för hans tankar, bekymmer, ångest och tysta andestrider. Att följa honom på alla hans vägar med vår inre åskådning, följa honom tätt i spåren, betrakta hans hjärtelag, hans förfaringssätt, detta är ovillkorligt en af de mest lärorika och maktpåliggande uppgifter för oss, hvilkas kall det blifvit att vara ledsagare för odödliga själar. Det är för alla, utan undantag, en välsignelse att se på honom, som var rik i evighetsmening och dock framträdde såsom allas tjänare, allas hjälpare, allas vän. Men vi, själavänner, hvad skulle vi af innersta hjärta begrunda, om ej den oförliknelige profetens hjärtegodhet, kärleksfullhet, vänlighet och därjämte hans egendomliga art att därmed förena i all enkelhet en hög, allvarlig, gudomlig hållning? Må vi ej förgäta, tvärtom, i våra hjärtan inprägla den kraft, den skärpa, hvarmed han utslungar sina ljungande ve-ord öfver de egenrättfärdiga, självgoda, på en gång genstörtiga och formdryga fariseerna, må vi ej glömma, huru han, den på en gång ödmjuke och människoälskande, med gisslet i handen drifver ut de jordiskt sinnade ur templet i Jerusalem, hvilket rum gärna upplät sig när det gällde Guds tillbedjan, men var mycket för godt för vinningslystnaden eller för den allt skämmande och befläckande fåfängan och äresjukan. Vi hafva, vi präster, att lära af Jesus, huru två ting skola rätteligen förenas: att arbeta på jorden och hafva hjärtat i himmelen. Just däruti

hade Jesus sin styrka, att han under alla bitterheter och fientligheter, som mötte honom från de för tillfället mäktigt rådande partierna inom den judiska världen och som under sista skedet af hans jordiska bana nädde sin rysliga spets, ägde en osviklig tillflykt i sin himmelske Faders famn. Jesu Kristi föredöme är för oss den inflytelserikaste, den mäktigaste, den käraste hjälp. För hvarje himmelrikets förkunnare strale detta föredöme: å ena sidan ett outtröttligt arbete för medmänniskor, å den andra ett jämt fortlöpande umgänge och hjärtesamtal med vår Fader i himmelen!

Men att hans föredöme har en sådan betydelse för oss, detta härflyter dels fran hans oändliga värde i personligt hänseende, dels äfven från det stora verk, som bildar bakgrunden till allt hans vittnande, lärande, förmanande och förkunnande, nämligen världsförlossningens öfversvinneliga kärleksverk. Då vi hafva honom framför oss i *det evangeliska ordet,* stå vi gent emot ett under af nåd, förmåga och härlighet. Detta, det underfullaste af allt underbart, uttalar han själf då och då, såsom när han, eljest den ödmjukaste af de ödmjuka, säger till sina lärjungar: »*Saliga äro de ögon, som se det I sen, och de öron, som höra det I hören, ty många profeter och konungar åstundade att se det I sen och fingo dock icke se det, och höra det I hören och fingo dock icke höra det*», Luk. 10: 23. Vår ovillkorliga, ömma och dyra plikt är att i denna allvarliga, *högviktiga tidpunkt,* i hvilken vi nu lefva, särskildt uppkasta den frågan: *Hvem är han,* denne man, som i renhet, helighet, fromhet, kärlek till alla, alla medmänniskor på hela jorden, under alla generationer icke äger sin like? *Hvem är han,* denne oförliknelige lärare, som vida vägnar öfverglänser alla folks, alla tiders, alla länders visa och heliga människor? *Hvem är han.* denne enkle, redlige undergörare, denne mästare i konsten att hjälpa alla både till kropp och själ, bade i sjukdom och död? *Hvem är han,* denne man, som ut-

gjorde en gåta för sin samtid och i den dag, som nu går, likaledes ännu är en olöst, ja, såsom det nästan tyckes, en omöjlig gåta för mången man och mången kvinna? Svar: Han är Guds återglans, han är den yppersta återspeglingen af den eviga äran, han är Guds Son, ensam född af Fadren i evighet. Han är gudamänniskan, han är vishetsbrunnen, han är själfva sanningen, han är ljuset för alla människor, som speja och leta efter det rätta och sanna, han är ljuset, som allt mer och mer uppdagar och förklarar hvarje hemlighet, han är jämväl hälsobrunnen för alla, alla, som bekänna sin sjukdom och sitt behof af hans allsmäktiga förmåga att grundligt bota hvar och en, som kommer, verkligen kommer till honom. Denne fullkomligt enastående persons lif, hans sammanträngda, men oändligt innehållsrika lif på jorden, hans lidande, hans mångfaldiga smärtor bland fientliga landsmän, hvilka visserligen under en tid, då de hörde honom, sågo honom och togo intryck af hans ovanliga personlighet och af hans gärningar, hyllade och firade honom, men sedan kort därefter masstals voro på det mest högljudda sätt med om att medelst den skymfligaste och plågsammaste död undanröja honom, vidare den känsliges nöd under den förskräckliga korsdöden, hans slutliga förlossning, hans omänskligt pinade andes flykt in i den saliga kärleksfamnen, hans mildt triumferande besök i de afsomnades värld, där han med sin mäktiga eldstunga liksom härnere förkunnade frid, fröjd och en för dörren stående ny tingens ordning, ja, en outsäglig förvandling, hans utgång ur griften, hans hemlighetsfulla härliggörelse, hans ånyo upptagna, alla dagar midt ibland oss, så väl i våra tempel som i våra salar och hem fortgående arbete till syndares räddning, väckelse, förkofran och tillväxt i rening och i kärleksfull helgelse, hans mäktiga ledning af små och stora händelser, af viljor och hvälfningar och vändningar i människovärlden fram emot det outsägligt lysande målet:

Guds konungarikes tillkommelse i kraft och genomträngande härlighet och skönhet; alla *dessa mäktiga skeden* af den nu fullständigt af Gud förklarades och upphöjdes bana utgöra de ymnigt och varmt flödande källorna för den med de nytestamentliga förutsägelserna förtrogne predikantens lefvande framställningar, skildringar och vittnesbörd.

Ingen människas dagar räcka till för att utsäga dessa ämnens saliga innebörd. Det är och det förblir en ocean af anledningar till Guds heliga namns lof och pris i lif, bekännelse, förkunnelse och kärleksbevisning.

Ett allena kan vara något när svarande mot all denna nåd, all denna omvårdnad, all denna öfversvinneliga människokärlek, det är, att församlingen på jorden uppstämmer lifskraftiga lofsånger till honom, som var, som är och som komma skall, samt att hon låter sitt lof i evangelistisk handling ljuda fullt och varmt och starkt intill den frälsta världens yttersta gränser. Måtte oss beskäras nåd att i väsentlig man bidraga härtill! Gud välsigne detta vårt ytterst viktiga och ytterst dyrbara och framtidsdigra värf, hvarpå så mycket beror — i vår store Frälsares härliga och inflytelserika namn!

Hvad Herren Jesus såsom världens ypperste profet har uttalat, det hafva andra fått sig ålagdt att ytterligare utveckla och belysa. Liksom hos det gamla testamentets heliga äger också allt i apostlarnes vittnesbörd en omedelbarhetens kraft, som är ovillkorligt tilldragande och ofta såsom blixten tändande. Skillnaden emellan de forna profeterna och apostlarne är dock mycket stor och väsentlig. Åt de förra skänka förbidandet och trånaden efter förlossningen från det allmänna mörkret på jorden sitt obeskrifliga intresse och behag. Apostlarne äga sitt allt föregående öfverglänsande värde i den stora, rika uppfyllelsens öfverflödande, aldrig fyllest tillägnade, rikhaltighet. Det är det friska, lifslefvande minnet af den enastående Mästaren, som så bemäktigat sig hela deras varelse. De hafva

fått oförgängliga intryck af hans personlighet, de hafva sugit visdom från hans kärleksfulla meddelelser och umgänge. Det ligger oss alldeles särskildt på hjärtat att få betona och betyga, att det evangeliska ordet, som sysselsätter sig på det egentligaste sätt med Jesu lif — oaktadt detta ord är så fullt, så rikt, så kraftigt i sig självt — i visst hänseende kräfver det apostoliska ordet såsom sin fyllnad. Må vi uti detta intresse ej förgäta, att Jesus själf, just i sina högsta andestunder, såsom t. ex. Joh. 16: 12, 13, 14, uttalar orden: »*Jag har ännu mycket att säga eder, men I kunnen icke nu bära det. Men när han, sanningens Ande, kommer, skall han föra eder in i hela sanningen, ty han skall icke tala af sig själf, men det han hör, det skall han tala, och hvad som skall komma, det skall han förkunna eder. Han skall förhärliga mig, ty af mitt skall han taga och förkunna eder. Allt hvad Fadren hafver, det är mitt; fördenskull sade jag eder, att han skall taga af mitt och förkunna eder.*»

Ett stort, väsentligt moment tillkommer således här, ett moment, som ovedersägligt hör med till Guds frälsningsuppenbarelse, tänkt i dess fulla omfattning och af detta skäl icke får eller bör förringas, tillbakasättas eller förgätas. Den af Jesus uttryckligen och högtidligen i skilsmässans stund utlofvade sanningsanden, Hugsvalaren, infann sig tio dagar sedan den himlafarnes löfte uttalades. Han kom med en stor kraft och satte mångas, särskildt apostlarnes själar i en alldeles ny sinnesförfattning. Han kom med en eld, förut okänd. Men denna eld var af en oerhördt, oändligt välgörande, himmelsk natur. De fingo, då denna låga uppflammade i deras hjärtan, ett helt nytt ljus öfver evighetsföremålen, ett djupblickande förstånd, en glödande ifver för sanningen och för det himmelska rikets utbredning, en oemotståndlig törst efter själar, men ofvanom allt ett rastlöst lif i Gud. Därigenom röjes ock en förundransvärd samstämmighet hos dem

alla. Finnas olikheter, så bringas dock allt i en skön samklang, i en mäktigt upplyftande harmoni. Den uppfarne Jesu Kristi Ande hvilar allsvåldig öfver det apostoliska ordet. Må någon ändring här eller där vara tänkbar; själfva kärnan, den välsignade medulla rei kommer ingen åt. I främsta rummet står här den lätt hänförde, men ock lätt i farans stund förförde, men som, sedan den fulla gudomliga nåden fått bemäktiga sig honom, blef icke blott till tiden, utan i fasthet, orubblighet och ifver den förste bland Jesu lärjungar, efter hand djupt inskådande i sammanhanget mellan Guds båda uppenbarelser, det gamla och det nya testamentet, djupt uppfattande sin älskade Mästares gärning, som denne förrättade i själfoffrandets förfärliga ögonblick, numera efter pingstens tilldragelser djupt fattande detta jordelifs ringhet i jämförelse med det härlighetslif, som hans gudomliga Herre har i förvar åt sina vänner inom sitt himmelska rike. Han, Petrus, lär oss bland mycket annat att verkställa det begär, som hos hvar och en af oss borde förefinnas, nämligen, att med den ifriga själfuppoffringens trohet få vedergälla Herren för hans all synd förlåtande barmhärtighet. Johannes är det inåtvända, heliga begrundningslifvets man, hvars meddelelser, antingen de gälla den varmt dyrkande kärleken uppåt eller den däraf flytande kärleken utåt till bröderna, äga för oss ett välsignadt värde. Ingen har såsom han afspeglat sin Mästares personlighet. Ingen har så fått kasta djupa blickar in i de yttersta tidernas hemligheter, och knappast har väl någon så som han fått lyfta på fliken af den slöja, som döljer Guds rikes framtid, ej heller så fått skåda in i den saliga evighetens alldeles fulländade härlighet som Johannes.

Men allt hvad Jesu lärjungar fingo hämta från Jesu läppar under det personliga umgänget med honom, och hvad de senare på den stora pingstmorgonen inhöstade genom en gudomlig hemsökelse i nåd och himmelsk begåfning, allt detta

sammanträngdes med afseende på hednaaposteln till en i hela människosläktets historia absolut oerhörd tillskyndelse, i det den förhärligade Jesus själf, personligen, visade sig för honom under hans i fariseiska ärenden företagna förföljelseresa till Damaskus. På en gång, med ett slag, infördes han i en helt ny riktning. Vid anblicken af den strålande, förhärligade Jesus och vid ljudet af hans förebrående kärleksstämma faller med ens det stolta modet; den förut trotsige införes på en gång i en alldeles ny vädjobana. Allt ställer han till sin nye Herres förfogande. Allt försvinner för det ena, att komma i ett rätt djupt förhållande till den person, som så behagat afslöja sin härlighet för honom, den solklart därtill ovärdige. Efter en i djup begrundning och bön under tre år tillbragt beredelsetid ordna sig den nyomvände, på ett så utomordentligt sätt utkorade apostelns hufvuduppgifter till tvenne. Den ena rör det höga värfvets innandömen. Han har att ställa »den nya vägen» i dess rätta dager. Han har att häfda rättfärdigheten, grundad på Jesu Kristi, Guds Sons stora försoningsoffer, framburet på Golgata, hvilken rättfärdighet anammas af hvarje botfärdig och troende syndare medelst den lefvande tron på den korsfäste Jesus och föder af sig frid med Gud, glädje i Gud samt ett rent, Gud och alla, alla människor utan något undantag med hänsyn till person eller ras, varmt omfattande hjärtelag. Han har att häfda lärouppfattningen mot inkräktningar från hvarjehanda håll. Han har att utveckla det rätta och sanna tros- och salighetsbegreppet i dess mångsidiga och hänförande rikedom. Han har att fulltonigt och kraftigt framställa det utomordentliga, som han sett med sina ögon, hört med sina öron och förnummit och inhämtat under sina djupa försänkningar i den fördolda sanningens värld. Hans andra stora hufvuduppgift är den förvärfvade gudomliga kunskapens utbredning öfver hela jordkretsen. I den egendomliga föreningen af en outsläcklig kärlek till sitt folk, sin fosterbygd och

dess heliga, tjusande minnen och sedan till alla folkslag under solen har den af Kristi människokärlek brinnande mannen ingen sin like. Hans ord om den för honom sent men öfversvinneligt uppenbar vordne Herren Jesus, som dött för syndare, om nåden, om härligheten, som kommer, ja, är helt nära, dessa ord äro skrifna med eldskrift. De hafva brustit fram från ett hjärta, som var öfverfullt vid tanken på den genom Jesu Kristi död, uppståndelse och himmelsfärd i viss mening fulländade världsåterlösningens mäktiga rikedomar.

Det tillhör den evangeliske prästen att särskildt lägga märke till Pauli öfverjordiska ifver att rädda allt hvad räddas kan, att göra sig djupt förtrogen med hans frihet fran all människofruktan och människobehagsamhet, att studera hans omutliga världsförakt, hans glödande genkärlek mot den, som i så utomordentlig grad hade lönat honom med godt för ondt; det tillhör oss, efter det allra skönaste och högsta arbetet trängtande människor, att studera hans hänförande uthållighet under alla motigheter, lidanden, motsägelser, misshandlingar. Sen på Paulus och vittnen sedan för de tusenden I träffen, huru Jesus alldeles förvandlar, styrker, bereder och upplyfter, i synnerhet då, när törnet stinger och pålen sitter i köttet, som förgås! Knappast någon är *det* för oss, ordets tjänare, som Paulus kan vara, helst vi knappt i någon annans yttre och inre lif kunna kasta en sådan blick som i detta ytterst rörliga och spänstiga, åt Herren och hans församling så alldeles öfverlämnade lif. Det är i sanning, utmed all annan stor nåd, som blifvit oss beskärd, en särskild välgärning, att vi fått en sådan medbroder i arbetet, i vittnandet om vår gemensamme Herre och hans härlighet, som genom karaktär och omständigheter Paulus blef och är. Studiet af Pauli bekännelse med vandel, med mun och med penna är ett synnerligen fruktbart medel for vinnande af vårt syftemål.

Många mycket aktningsvärda och ädla personer hafva,

jämväl i våra dagar, såsom ej sällan tillförne, förmenat, att apostlarne öfverdrifvit Jesu utsagor om sig själf. Jag kan icke instämma i dessa författares och författarinnors mening. Jag vågar tvärtom, af fullt hjärta och lefvande öfvertygelse, inför alla mina landsmän och samtida, inför lärare och lärjungar, inför gamla och helt unga, inför alla andligt bedröfvade, efter nåd, lif och frid allvarligt längtande betyga och bedyra, att Jesus var något annat än en idealmänniska.

Jag är väl för min del innerligen böjd att tro och hoppas, att det kan vara något i sanning välsignadt, om någon under inflytelsen af denna sist antydda uppfattning i sin mån hyllar, älskar och söker att troget följa sin Frälsare. Men vissast af allt är, att Jesus själf var och ville, sanningsenligt, anses vara något annat, ojämförligt djupare, härligare, mäktigare. Ett ideal, ett mönster, en föresyn för alla, som bo på jorden, hvem nekar, att Herren af himmelen, Jesus Kristus, i högsta grad var allt detta? Men ser man på hans stora gärningar, hvilka han redan *har* utfört, begrundar man hans allt jämt pågående gärningar i det allmänna och i det enskilda, mera fördolda lifvet, blickar man djupare in i den påträngande, sannolikt ganska nära förestående, afgörande framtiden och tänker på hans stundande, himmel och jord omfattande, maktgärningar, så tala dessa allesammans, alla i sitt slag, med en underbar, gemensam klang om ett namn, i hvilket alla knän skola böjas och till hvars ära alla de frälstas hjärtesträngar skola ljuda i ständigt nya, evigt friska, evärdliga, outtröttliga fröjdetoner och lofsånger.

Emellan det evangeliska ordets och det apostoliska ordets framställning i detta, ifrågavarande, hänseende förefinnes icke någon saklig motsägelse. Dessa tvenne grupper äro båda oskattbara yttringar af Guds *enhetliga* uppenbarelse i det Nya Nådeförbundets välsignade tid. De erbjuda skiljaktigheter, men endast så, att den ena stora strålen förklarar, belyser,

förhärligar den andra. Tillsammans utgöra dessa stralar ett enda glänsande finger, lyftadt mot den eviga saligheten i den korsfäste Jesus Kristus, genom hvilken de troende hafva förlossning från synden och från den eviga döden. Jesu egna utsagor syfta med eftertryck åt detta för oss så outsägligt viktiga sakförhållande, att han, just han, är en person med en gudomlig förmåga, med ett gudomligt hjärta och med en gudomlig vilja. Johannes' evangelium är från början till slut ett gripande vittnesbörd om Jesu Kristi gudom. Huru pa en gång enkelt och bestämdt besvarar icke Herren själf i nämnda evangelium denna stridsfråga mellan människorna, som alla tider hållit och sannolikt skall hålla andarne i en ganska stor spänning! Men det ligger oss varmt på hjärtat att uttala, att äfven de *synoptiska* evangelierna innebära stöd för riktigheten af nämnda uppfattning af den dyra personen. Hela vår Frälsares hållning, hela hans lif, hela hans behandling af sina medmänniskor, hans nästan blygt återhållsamma och dock då och då öfverraskande, ja, stundom alldeles häpnadsväckande beteende i ord och handling, tala esomoftast om något oerhördt, något härligt, något ojämförligt stort, något öfvermåttan ljuft, med ett ord, om något af i högsta mening *gudomligt* ursprung.

Bland de många skriftställen ur evangelierna, som kasta klart ljus öfver denna fråga, torde vi ej behöfva framhålla mer än några få, isynnerhet på den grund, att alla fyra evangelisterna i hela *utförandet* af sitt sublima ämne gifva styrka och lif åt en och samma uppfattning. Bevisningen kan nog sägas ligga i detaljer, men allra mest i det hela. I främsta rummet framträder Matt. 11: 27: »*Allt är mig öfverlåtet af min Fader, och ingen känner Fadren, utan Sonen och den, för hvilken Sonen vill uppenbara det. Kommen till mig, I alle, som arbeten och ären betungade,*

jag vill vederkvicka eder. Tagen på eder mitt ok och lären af mig, ty jag är mild och ödmjuk af hjärtat, och I skolen finna ro till edra själar, ty mitt ok är ljufligt och min börda är lätt». Kan en ängel, kan en ärkeängel, eller kan en människa, vore hon än den yppersta, så tala, som dock Mästaren ofta gör? Hvem i all världen kan besitta sådana locktoner, om han ej är en suverän i andens, ljusets och evighetens värld? I Matt. 16: 16, 17 frågar Herren sin lärjungar: *Hvem säga människorna Människosonen vara?* Simon Petrus svarar: *Du är Kristus, lefvande Guds Son.* Herrens replik gifver den allra starkaste bekräftelse åt detta svar, i det han säger: *»Salig är du, Simon, Jonas son, ty kött och blod har icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader, som är i himmelen.* Markus är den af evangelisterna, som, under det att alla de tre öfriga med sorgfällighet och hänförelse framställde det som hörde till Jesu heliga födelse och ursprung, genast för oss in i den redan utbildade unge Mästarens verksamhet. Allt går i hans teckning ut på att förhärliga Jesu öfvermänskliga förmåga och ifver att lära och undervisa folket, att helbregdagöra de lytta, lama, döfva, blinda, att stilla hotande stormar, att — hvad som var det största af allt — i Guds namn och ställe förlåta människorna deras synder. Af det som försiggått på förklaringsberget hade Markus äfven fått djupa intryck genom Petrus: han hade genom denne sin hjärtevän förnummit, huru rösten från ofvan förhärligat den store Mästaren med orden: *Denne är min älskade Son, honom hören!* En ytterligare bekräftelse på Jesu ursprung gifver Markus i 14: 61, 62, där Jesus på öfversteprästens fråga: *Är du Kristus, den välsignades son?* gifver det hugnerika svaret: *Jag är det, och I skolen få se Människans Son sitta på kraftens högra hand och komma med himmelens skyar.*

Med Matt. 11: 27 samstämmer på det närmaste Luk.

10: 21: *I samma stund fröjdade sig Jesus i anden* och sade: »Jag prisar dig, Fader, himmelens och jordens Herre, att du har fördolt detta för de visa och kloka och har uppenbarat det för de enfaldiga; ja, Fader, ty så har varit behagligt för dig. Allt har blifvit öfverlatet åt mig af min Fader och ingen känner, hvilken Sonen är utan Fadren, och hvilken Fadren är utan Sonen och den, för hvilken Sonen vill uppenbara det.»* Det var vid detta tillfälle som Jesus särskildt vände sig till lärjungarne och yttrade de bekanta orden: *Saliga äro de ögon, som se det I sen. Ty jag säger eder: många profeter och konungar hafva velat se det I sen och fingo icke se det och höra det I hören och fingo icke höra det.* Intet uttalande kunde på ett mera lefvande sätt åskådliggöra, huru all de gamlas förbidan nu, just nu hade hunnit fram till sitt höga syftemål.

Alla veta, huru den af Jesus mest älskade lärjungen har burit vittnesbörd om sin gudomlige Mästare. De som äro den förklarade Herrens tjänare, vänner och tillbedjare kunna aldrig förgäta Johannes' varma, rikhaltiga vittnesbörd. De kunna ej glömma hans ord: *Vi sågo hans härlighet, såsom den af Fadren enfödde Sonens härlighet, full med nåd och sanning,* Joh. 1: 14. De kunna ej glömma Jesu ord Joh. 10: 8. *Jag är dörren; hvilken, som ingår genom mig, han skall blifva salig, och han skall ingå och utgå och finna bete,* 10: 21: *Mina får höra min röst, och jag känner dem, och de följa mig. Och jag gifver dem evinnerligt lif, och de skola icke förgås evinnerligen, och ingen skall rycka dem ur min hand. Min Fader, som har gifvit mig dem, är större än alla, och ingen*

* Jesus hade just då, nyss förut, mottagit lärjungarnes vittnesbörd om den framgång, som hans lära hade haft ibland folket. Jesu glädje hade således den allra skönaste anledning: denna ljufva, himmelska fröjd var *gryningen* af en oändlig frälsningsfröjd, den sköna morgonrodnaden till en evig frälsningshärlighet.

kan rycka dem utur min Faders hand. Jag och Fadren äro ett. De kunna aldrig, aldrig förgäta Jesu segervissa böneord för lärjungarne och för alla tiders trogna: *Fader, jag vill, att hvar jag är, där skola de ock vara med mig, hvilka du har gifvit mig, att de må se min härlighet, hvilken du har gifvit mig, ty du har älskat mig förr än världens grund var lagd*, Joh. 17: 24.

C. A. Torén.

Dogmfri kristendom och dogmats rörlighet.

I.

Uttalanden, som förorda och sätta såsom mål för kristendomens utveckling, att den skall blifva dogmfri, äro ej sällsynta. De utgå, dessa uttalanden, från skilda läger, stundom ett mera rationalistiskt, stundom ett i någon mån pietistiskt eller snarare svärmiskt. Alldeles fritt från svärmeri är väl intet yrkande på dogmfri kristendom, där detta yrkande annars uppbäres af något annat än den rena negationens ande. Det är också olika bildningsgrader, som förena sig i detta rop, en högre med öfning i vetenskaplig diskussion och en lägre med ringa färdighet i tänkandets ädla konst. Fråga kan likväl vara, om icke äfven den förstnämnda bildningsståndpunkten, när den sätter dogmfri kristendom såsom målet, i någon mån för tillfället dispenserat sig från skyldigheten att uttala sina tankar så, att den ej behöfver rygga för konsekvenserna, som därur kunna dragas.

För visso finnas bland dem, som åtminstone för en stund eller i någon mån instämt i detta programuttalande för den teologiska och religiösa utvecklingen, många ädla och positivt kristliga män. Man kan hafva gripits af en så stark kärlek till någon af de krafter, som i historien verka reglerande,

impulsgifvande och befruktande för kristendomens utveckling och seger, att man med glädje hälsar som bundsförvandt hvarje företeelse, som är ägnad att låta dessa krafter göra sig i högre grad gällande. Så kan det förklaras, att personer, som höra till den bibelteologiska eller, om man så vill, biblicistiska riktningen, kunna instämma i uttalanden, som gå i riktning af dogmats afskaffande. Så kan man förklara, att spekulativt anlagda naturer, t. ex. Rothe, om man annars på grund af hans ställning till protestantföreningen vill anse honom såsom undertecknare af denna förenings program, kunna finna dogmats upplösning förmånlig för kristendomen.

Att äfven ur författningssynpunkt och i hierarkiskt intresse en benägenhet att låta dogmernas betydelse reduceras till ett minimum eller att låta dem stå som en reservtrupp, som användes vid behof för kyrkopolitiska syften, men annars lämnas utan afseende, är icke blott en möjlighet, utan inom romerska och grekiska kyrkan ofta en påtaglig verklighet. Jämför, hvad den sistnämnda kyrkan angår, t. ex. Pobedonoszew, Streitfragen der Gegenwart, recenserad i Kyrklig tidskrift af J. J. Borelius.[1] Och hvad den romerska kyrkan angår, afskrifva vi följande efter vår mening mycket träffande uttalande af R. Seeberg: »Officiellt gäller visserligen Thomas' lära i den kyrka, af hvilken den nuvarande påfven väntar de största framgångarna. Thomismen representerar despotismen hos en upplyst ortodoxi. Men till sist förblir dock thomismen numera inskränkt till böcker och föreläsningar, där den kan företaga sina oskadliga tankeöfningar. Herraväldet i kyrkan äger icke den thomistiska upplysningen, utan den jesuitiska kyrkliga positivismen och dess kasuistiska moral. Läran och dogmat hafva trädt helt tillbaka. Man måste visserligen erkänna dem. Men det betyder blott, att man icke får säga nej till dem. De kunna äfven visa sig nyttiga genom att öfva till lydnad och genom att tjänstgöra som asketisk ap-

parat för »förnuftets» förödmjukande. Men lifvet och fromheten erhålla ej af dem sitt innehåll. Det åstadkommes genom sakrament och goda gärningar, rosenkransar, reliker och skapulär, mässoffer och allehanda vigvatten, genom Guds moder, hennes uppenbarelser och dyrkan, genom dyrkan af Jesu hjärta. Det mesta häraf undandrager sig dogmatisering, och man kommer att undvika den så länge som möjligt. Här har man en dogmfri kristendom.»

När man nu inom protestantismen uppställer fordran på dogmfri kristendom, bortse vi från den mer eller mindre omedvetna oärlighet, som kan dölja sig bakom denna lösen, så nämligen att det i verkligheten icke är dogmats afskaffande, utan dess utbyte mot ett annat dogma, som åsyftas, äfvensom från den okunnighet, som förblandar fasthållandet vid dogmernas betydelse med död ortodoxi. I afseende på denna oärlighet eller okunnighet må erinras, att inom frikyrkliga kretsar det ofta och länge med eftertryck framhållits, att det gör ingenting hvad man har för åsikter, blott man har »lif», hvilket senare uttryck väl ej skall fattas fysiskt, utan religiöst, men att icke desto mindre denna vidhjärtade liberalism på lärans område krymper samman till trångbröstad ortodoxism, där en åsikt framträder, som är misshaglig i dessa kretsar. Och det visar sig snart, att äfven här har man dogmer, som måste antagas af den, som skall anses hafva andligt lif. Vidare hemställes till bepröfvande, huruvida icke i kretsar, som äro påverkade af den nyare teologiens åskådning, man kan påträffa mycket bestämda dogmer i en eller annan riktning.

Hvad innebär då en dogmfri kristendom? Så vidt vi förstå, måtte uttrycket betyda en kristendom utan dogmer d. v. s. utan trostankar, som äro formulerade och kunna göras bekanta för andra människor genom trossatser*. Vi lämna

* Jfr Schleiermacher: Kristliga trossatser äro uppfattningar af de kristligt fromma sinnestillstånden, framställda i ord.

tills vidare å sido dogmbildningens förhållande till de respektive tidehvarfvens kultur och filosofi. Att dogmbildningen står i nära sammanhang med det tidehvarfs filosofi och allmänna bildningsståndpunkt, under hvilket den tillkommit, är obestridligt och helt naturligt. Denna fordran på dogmfri kristendom kan antingen gälla individen eller samfundet. I senare fallet få visserligen dogmer finnas, men det är individens ensak, och han kan räkna sig till samfundet alldeles oberoende af innehållet och formuleringen af dessa trostankar. Skall denna fordran åter sträckas äfven till de kristliga individerna, så är därmed sagdt, att det är fullkomligt betydelselöst, hvad man tror angående de religiösa verkligheterna, och öfver hufvud äfven, att man har eller icke har någon föreställning angående dessa ting. »Kristendomen är», säger Harnack, »någonting annat än en summa af traditionellt gifna läror. Kristendomen är icke den bibliska teologien, icke konciliernas läror, utan det sinnelag, som Jesu Kristi Fader genom evangelium uppväcker i människornas hjärtan». Detta är väl sagdt. Vi blott förundra oss, att i ett så storslaget sammanhang finna den triviala upplysningen meddelad, att kristendomen icke är en summa af traditionellt gifna läror. Frågan är emellertid, om detta sinnelag är oberoende af det teoretiska elementet i människolifvet, om de värdeomdömen, jag bildar om Kristi person, äro af fullkomligt odogmatisk natur, om Kristus hör med till evangelium, och i så fall om Kristus därvid är fullkomligt = x, eller med detta ord måste förknippas någon bestämd föreställning, utan hvilken evangelium upphör att vara evangelium, om, för att erinra om ett uttalande af Fichte, Kristus, ifall Han återkomme till jorden, skulle vara fullkomligt ointresserad för, huruvida hans person vore bortglömd, blott hans lära vore känd och efterföljd. Är det en förträfflig kanon, som Ritschl uppställer, då han med omvändande af tanken i II Clem. 1 (att vi skola tänka om

Kristus ὡς περὶ θεοῦ) lär, att vi skola tänka om Gud ὡς περὶ Χριστοῦ, och är kristendomen tron på Jesus såsom Kristus (Schultz' apolegetik), så torde det vara svårt att ur en sådan religion utmönstra dogmat.

Ett närmare aktgifvande på kända fakta inom religionshistorien och kyrkohistorien leder i själfva verket till det resultat, att en dogmfri kristendom vore en reaktion i riktning åt antingen det magiskt mystiska eller det lagiska eller det intellektualistiska lif, där plats ej finnes för evangelium. Det är bekant, att det i de lägre religionerna i allmänhet kommer an på det riktiga handhafvandet af kulten, af magiska formler och på det noggranna iakttagande af nedärfda ceremonier o. d., men föga på trossatser. Och i konfucianismen hafva vi ju en »moralistisk-rationalistisk religion utan lefvande gudsmedvetande, där den jakobinska sentimentalitetens drömmar af år 1794 sedan årtusenden äro förverkligade» (Schultz). I själfva verket är en dogmatisk disciplin möjlig blott inom den kristna religionens teologi. Och inom den kristna kyrkan har dogmat faktiskt haft större betydelse inom den evangeliska kristenheten än inom den grekiska och romerska, oaktadt den anatoliska kyrkan kallar sig den ortodoxa. Kulten, kyrkotukten, casus conscientiæ, fullgörande af de af biktfadern ålagda satisfierande præstationerna m. m. äro, som bekant, särskildt i den romerska kyrkan de element, i hvilka individernas religiösa lif rör sig. Om den katolska mystiken, som synes peka i annan riktning och fordra upplefvande af religiösa erfarenheter, blefve det för vidlyftigt att här orda. Den har ofta varit försatt med för kristendomen mycket främmande element. Inom den evangeliska kyrkan däremot rör sig individens religiösa lif icke i första hand på præstationernas område, utan på trons, mottagandets, de andliga erfarenheternas område. Och de missriktningar, som i de evangeliska kyrkosamfunden framträdt och — väl ej alltid utan fog — stämplats

såsom rester af katolskt väsen, hafva i själfva verket oftast sammanhängt med frågan, huru jag skall komma till tro, huru jag skall komma till att få upplefva de religiösa erfarenheter, om hvilka evangelium talar. Särskildt har inom reformerta kyrkan frågan om utkorelsevissheten varit ägnad att föra själarne på de egna gärningarnas väg till Gud.

Är den evangeliska kristendomen alltså icke ett lif, hvars värde bestämmes af kultiska eller kyrkojuridiska præstanda, utan af hjärtats förtröstan på Guds nåd i Kristus, och äro dogmerna satser, som beskrifva denna förtröstan, huru Gud framkallar den och håller den vid makt, hvad han gjort för att framkalla den, hvad den innebär m. m., så är det otänkbart, att kristendomen, där den annars är lefvande och något mått af kultur finnes, skulle vara odogmatisk. Och vi instämma i Julius Kaftans ord: »Eine blosse Verneinung des alten Dogmas, ein sogenanntes undogmatisches Christenthum, ist sinnlos».

II.

Kunna vi alltså icke instämma med dem, som yrka på dogmats upplösning, tro vi dock, att en sann och riktig tanke ofta har ingått förening med detta yrkande, en förening, som dock ej är oupplöslig. Det är tanken på dogmats rörlighet. Redan vid kristendomens första framträdande har det dogmatiska elementet spelat en större roll än man vanligen föreställer sig. Den stora hufvuddogmen var naturligtvis: »Jesus är Kristus», med den stora mångfald af korollarier, som häri innehölls. Frågan: »tror du på Kristus», innebar nödvändigtvis den vädjan till människans öfvertygelse: »tror du, *att* Jesus är Kristus». Det har inom kristendomen aldrig varit nog med fides qua creditur. Hela denna fides är ju för öfrigt en abstraktion. Och ordet tro har hos flera af de nytestamentliga författarne betydelsen: öfvertygelse om sanningens ord, om

lärans sanning. Och då förekomsten af detta trosbegrepp stundom användes af bibelkritiken såsom hjälpmedel i bevisföringen mot de resp. nytestamentliga böckernas affattningstid och äkthet, återstår att bevisa, när det uppkom.

Man kan emellertid om Jakobsbrefvet och om pastoralbrefven (äfven hos Paulus förekommer tron i liknande betydelse t. ex. i Tessalonikerbrefven) tänka, hur man vill, så föras vi i en riktning, som i det föregående antydts, genom aktgifvande på ett annat sakförhållande. Den nyare forskningen har borttagit mycket af den nimbus, som länge omgifvit den kristna kyrkans äldsta tid. Må än denna forskning hafva resulterat i ett allt för starkt underskattande af det religiösa allvaret hos den första tidens kristna, så torde dock så mycket stå fast, att öfvergången till kristendomen icke alltid, knappast i regel varit resultatet af en själens kamp om frälsning, sådan vi känna den hos Luther eller Augustinus och sådan den ofta predikas och äfven upplefves i vår tid, att det att blifva troende icke alltid och icke oftast haft den öfvervägande religiöst etiska betydelse, som detta uttryck har i den nuvarande kristenheten, där man till bekännelsen redan förut är kristen, och där stundom tron fattas till den grad kvalificerad, att ett ytterst ringa fåtal erkännas vara oomtvistadt troende. Vi erinra i detta afseende om Simon Magus, som »blef troende», men hvilkens sinnelag var oförändradt, om Pauli predikoverksamhet och dennas resultat enligt skildringen i Apostlagerningarna, om det intryck, som studiet af de gamla apologeterna gör o. s. v. Är man icke allt för starkt befästad i förutfattade meningar, torde man snart genom aktandet på det nu antydda inse, att redan tidigt fattades omvändelsen till kristendomen såsom en ändring i öfvertygelsen på det religiösa området. Den, som trodde, att Jesus var Kristus, och anslöt sig till församlingen, inklusive dennas kerygma, han var kristen. Härmed skall naturligtvis icke vara sagdt,

att detta var allt, men väl att den religiösa sanningsöfvertygelsen, försanthållandet af evangelii hufvudinnehåll redan i kristendomens första tider hade och ansågs hafva en stor betydelse. Dogmerna voro icke färdigbildade, men det, som dogmerna åsyfta, var föremål för hög värdesättning.

Är det sålunda oriktigt att påstå, det kristendomen från början varit dogmfri i den mening, att dess bekännare varit ointresserade för hvilka predikat, som ponerats eller negerats om Kristus och Gud o. s. v., så torde å andra sidan vara lika visst, att de dogmatiska formuleringarna, att dogmerna såsom sådana både med hänsyn till den filosofiska skolbildning, som de förutsätta, och med hänsyn till de motsatser, som de vilja afvisa, framkommit genom till stor del utomkristliga inflytelser. De starka ferment till systematisering och teologisk bevisföring, som äro gifna i den paulinska teologien, hafva visserligen icke under kyrkans första århundraden tillgodogjorts. Paulus är under denna tid föga förstådd. »Endast en», säger A. Harnack, »har förstått honom, nämligen Marcion, och han har missförstått honom». Men i stället har under dogmbildningens tid och under den närmast föregående gjort sig gällande behofvet att uppvisa kristendomen såsom erbjudande den tillfredsställande världs- och lifsåskådning, hvarefter så många den tiden längtade. På denna punkt var det och är det i alla tider, som religionen kommer i kontakt med tidehvarfvets filosofi och kulturriktning. Det är helt enkelt oundvikligt. Kristendom är icke det samma som världs- och lifsåskådning, men den förhåller sig aldrig indifferent till någon sådan åskådning. Och den kristliga språkbildningen och den homiletiska förkunnelsen komma alltid att röra sig med element, som härstamma från den världsåskådning, som i de resp. tidehvarfven fattas såsom bäst harmonierande med den kristna religionen. Med andra ord, världs- och lifsåskådningen är icke blott en bakgrund, som behöfves, för att kristen-

domen skall afteckna sig för den frälsningssökande människoanden i sitt rätta ljus. Den är också ett stoff, som upptages af den kristna tron och lifserfarenheten, och af denna s. a. s. färgläggs och mottager värdesättning för sina särskilda moment. Men härmed är också gifvet, att i den religiösa sanningsöfvertygelse, som sålunda i hvarje tid lefver i församlingens medvetande, vid sidan af den rent religiösa faktorn, tron på Gud i Kristus med dess förutsättningar och konsekvenser, ingår ett större eller mindre kvantum af den allmänna lifs- och världsåskädning, som på hvarje tid anses vara med kristendomen mest förenlig, och som behöfves för att åt kristendomen gifva uttryck och för densamma skaffa anknytningspunkter i tidens humana kulturlif. Är detta fallet, och är den allmänna världs- och lifsåskådning, i hvilken den kristna tron sätter in, icke alldeles oföränderlig, så inses lätt, att dogmerna icke heller äro alldeles oföränderliga. Detsamma framgår utan vidare utredning af språkets och språkandens betydelse för dogmbildningen. De nyanser och skiftningar, som orden genomgå, den olikhet i lämplighet för vissa begreppskombinationer, som de på olika tider hafva, det sammanhang, som de hafva med det filosofiska språkbruket och med tidens språkande, gör, att formler på en tid kunna väcka en relativt annan föreställning än den, de ursprungligen åsyftade att framkalla. Jämför t. ex. orden person, upplysning m. fl.!

Vi nämnde, att de dogmatiska formuleringarna varit beroende af tidens filosofiska bildning och af motsatser, som man velat afvisa. Det sistnämnda är mycket viktigt att fasthålla. Dogmbildningen är till största delen framkallad af anfall på församlingens tro. Den strid, som af kyrkans män i dessa tider kämpades, var icke anfalls- utan försvarskrig, om än, såsom fallet är äfven i strider af sistnämnda arten, icke alltid de ädlaste vapnen användts, och om än stridslusten hos de försvarande kan blifva och har varit lika stor som hos de

anfallande. Hvar och en kommer härvid att tänka pa Atanasius. Men äro dogmerna såsom formler framkallade af angrepp, så inses lätt, att här gäller i särskild, eminent mening: omnis determinatio est negatio. Äfven där de hafva positiv formulering, är deras betydelse mera den, att de utsäga ett afgörande nej än att de skulle för alla tider hafva fastslagit lydelsen af det affirmativa svaret. Vi erinra här om det Augustinska »dictum est».

Det är därför ett misstag och ett olycksdigert sådant, när man ej blott någon gång fran ortodox sida utan äfven från s. k. modern ståndpunkt fattar dogmat som ofelbart. »Hvad är en dogm utan ofelbarhet?» frågar A. Harnack. Vi svara med konkordieformeln: »Vi tro, bekänna och lära, att den endaste regel och rättesnöre, efter hvilket alla läror och alla lärare böra anses och dömas, är intet annat, än de profetiska och apostoliska skrifterna saväl uti det Gamla som det Nya Testamentet, såsom skrifvet står (Ps. 119: 105): Ditt ord är mina fötters lykta och ett ljus på mina vägar. Och den helige Paulus säger (Gal. 1: 8): Om en ängel af himmelen annorlunda predikade evangelium, han vare förbannad. Men andra, antingen fädernas eller nya lärares skrifter, ehvad namn de helst kunna hafva, skola ingalunda aktas lika den H. skrift, utan allesamman henne sa underkastas, att de icke antagas annorlunda, än såsom vittnen, som visa, att och på hvilka orter i världen den profetiska och apostoliska läran jämväl efter apostlarnas tid är oförfalskad och vidmakthållen.» Dessa ord så väl som Augustini yttrande visa, att det ej är kyrkans mening, att dogmerna äro ofelbara. Den som häfdar den uppfattningen, att dogmerna äro ofelbara, har åtminstone icke Luther på sin sida, ty Luther säger ju i Schmalkaldiska artiklarne: regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum dei condat articulos fidei, et præterea nemo, ne angelus quidem. Att ett öfverskattande af det arbete, som utförts i de

stora dogmbildande epokerna af kyrkans lif såväl som i reformationens klassiska tid, ägt rum, är en annan sak. Resultatet af dessa tiders tankearbete på trons område bevisar ganska tydligt, att dogmat för dessa tiders kyrkomän icke alltid gällt såsom ofelbart. Och hvad mellantiderna angår, talas ju med rätta om den stilla reformationen. Vi erinra också om biskop Ullmans ord vid lutherska konferensen i Lund 1901: »Fastmera vilja och kunna ju dessa dogmer alls icke vara något annat än svaga försök att i mänskliga tankar och språkformer gifva något slags gestalt och uttryck åt de gudomliga tankarna och frälsningsgärningarna». Dogmats revision och modernisering är sålunda icke i och för sig något okristligt eller nödvändigt ett utslag af rationalistiska tendenser, om än yrkanden på sådan revision oftast höras från rationalistiskt håll. Ett sådant yrkande är icke farligare eller oriktigare än ett yrkande på ny bibelöfversättning, i synnerhet som dogmat till väsentlig del är den tänkande och troende människans kompendiösa bibelöfversättning eller katechismus. Men väl är det viktigt, att denna revision framgår ur religiösa behof, att icke de nya formerna blifva sämre och mindre skickade att förvara trosinnehållet än de gamla. Väl är det viktigt, att icke Socini, utan Luthers ande vid denna revision är verksam, och att kyrkans Herre och historiens gifver sitt vittnesbörd därtill, såsom Han gjorde i reformationstiden och äfven i mindre betydelsefulla tider, t. ex. Bengels.

Själfva uttrycket: dogmats rörlighet, är hämtadt från Schleiermacher. Han säger i Kurze Darstellung des theologischen Studiums § 203: »Jedes Element der Lehre, welches in dem Sinne konstruiert ist, das bereits allgemein Anerkannte zusamt den natürlichen Folgerungen daraus festzuhalten, ist orthodox; jedes in der Tendenz Konstruierte, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und anderen Auffassungsweisen Raum zu machen, ist heterodox». Vi anse dock, att detta påstående

bör beriktigas därhän, att det är i renlärighetens eget intresse, som lärobegreppet bör hållas rörligt och att följaktligen icke »das allgemein Anerkannte» utan vidare är identiskt med det ortodoxa. Nicænum var icke det allmänt erkända omkring år 300. Men det ortodoxa dogmat från denna tid har fått sitt uttryck i Nicænum. I första århundradet kan man å andra sidan icke påstå, att Nicænum var ortodoxt. Och i den lutherska kyrkans bibeltrognaste och renlärigaste kretsar är som bekant, särskildt genom Bengels inflytande, ställningen t. ex. till frågan om millennium en annan än reformationstidens.

I hvad mån slutligen fordran på dogmats modernisering och revision i nuvarande tid är berättigad och har utsikt till framgång i Guds församling, beror af, i hvad mån det är sanningens helige Ande, som framkallat denna fordran. Det beror på, i hvad mån detta kraf är frigjordt från tillsatser af världsanden, af Simon Magus' och gnosticismens ande. Det beror på, om det framgår ur en önskan att slippa se den för våra synders skull utgifne Frälsaren Kristus, »konungen i hans härlighet», »Guds lam, som bär världens synder», eller det framgår ur denna önskan, som evangelisten Johannes omnämner i det tolfte kapitlet: »vi vilja se Jesus».

Viktor Rundgren.

Tidningsherraväldets skuggsidor*.

I.

Man är i våra dagar ganska fientligt stämd mot allt, som heter monopol. Och med rätta. Framför allt vill man ej veta af monopol på det religiösa området. Man vill t. ex. icke tillbaka till de tider, då ingen annan än prästen fick offentligen uttala en mening om religionens sak. Det hierarkiska enväldet öfver själarne är brutet.

Men det synes, som stode vi i fara att råka under ett annat tryckande välde på det andliga området: »tidningsherraväldet». Tidningspressen tillvällar sig mer och mer monopolet på den allmänna yttranderätten. Och det blir ett mycket omfattande monopol, enär det sträcker sig till — allting.

Nu invänder man naturligtvis, att detta tal om monopol är falskt på den grund, att alla ju äga samma rätt som tidningen och tidningsmannen att yttra sin mening. Ja, det är sant. Så långt ha vi, lyckligtvis, icke kommit, att den periodiska dagspressen har satt munkorg på oss. Och det kan väl kanske aldrig komma därhän, att det enda lagliga sättet att uttala en mening blir att sätta den i tidningsspalten. Men *rätt* växer upp ur häfd. Få tidningarna mer och mer ensamma taga alla frågors behandling på entreprenad, så blir det snart så godt som omöjligt för utanför stående att få ett ord med i laget. Det var nog på en liknande väg det hierarkiska monopolet och andra kommit till stånd. Det lagliga sanktio-

* Med tanke därpå, att prästkonferensen instundande höst på sitt program upptagit frågan om "Tidningspressens makt", återgifves här följande uppsats, skrifven för några år sedan, med några formella ändringar. Just genom sin ensidighet torde den för några kunna tjäna såsom utgångspunkt för reflexion och opposition.

nerandet af ett monopol har tillhört det sista skedet i utvecklingen. Därför, medan vi ännu hafva rätt att uttala oss, må rätten användas, så att åtminstone vi själfva komma ihåg, att vi äga denna rätt.

Det har på sista tiden inträffat, att präster uttalat sig om tidningarna. Den ene blir gillad, den andre skarpt klandrad af vederbörande, beroende på, om man ödmjukt hyllar eller icke hyllar det stora uppåtsträfvande pappersmajestätet. — För att på förhand söka förekomma allt missförstånd, må den tendens, som här gör sig gällande, öppet uttalas. Det är verkligen syftet att »göra tidningspressen misstänkt» genom att framhålla några af allmänheten alltför litet observerade skuggsidor. Så »ensidigt» är positionen med flit vald från början — såsom också i vår öfverskrift angifves. Det andra, som kan sägas — berömmelsen, lofprisandet — lämnas för tillfället å sido; i visshet om, att det hädanefter som hittills kommer att rikligen flöda.

Också en annan sak må på förhand sägas: meningen är att söka »skära alla öfver en kam», d. v. s. att tala om sådant, som mer eller mindre gäller om allt hvad tidningspress heter. Detta innebär icke ett förnekande af, att det är stor skillnad på ädlare och mindre ädla extremiteter hos den koloss, som simmar på folkhafvet. Vi hafva i alla fall en realitet för oss, som kan i sin totalitet betraktas och hos hvilken det finnes gemensamma karaktärsdrag — som visserligen sedan, om de skola tillämpas i enskildheter, måste fattas cum grano salis.

Här skulle då naturligen kunna sägas: är tidningspressen en enhet, så är den åtminstone »ett rike, som är söndradt inom sig själft». — Detta är visserligen sant. »Pressen» är förvisso ingen sluten solidarisk enhet, där en står för alla och alla för en. Det finns ju medlemmar af »kåren», som alls icke vilja hafva beröring med andra medlemmar. Under häftigare

sammandrabbningar behandla tidningarna hvarandra icke sällan som inkarnationer af allt vederstyggligt på jorden. Men detta hindrar icke, att man måste betrakta den såsom enhet, likaväl som en socken måste så betraktas, äfven om backebönderna slåss aldrig så flitigt med dalabönderna. Det brukar också vanligen visa sig, att när grannsocknen skall ha stryk, då hälla backebönder och dalabönder ihop. När något inträffar, som hotar att minska tidningarnas inflytande i gemen, så stå de alla som en man och alla som ett blad. Tidningsmannakåren *är* en kår. Och tidningsmannen är en fullt utbildad kulturtyp. I organiserad trupp är han i färd med att eröfra den andliga världen.

Har man sålunda rätt att tala om allmänna mindre goda karaktärsdrag hos tidningspressen, så får ej glömmas, att skulden till dessa icke blott och kanske icke främst ligger hos kåren själf, utan åtminstone lika mycket hos tidningspubliken. Är det sant, att ett folk har sådana statsmakter, som det förtjänar, så gäller detta framför allt »den tredje statsmakten», pressen.

II.

I största allmänhet taget, torde det kunna påstås, att redan det myckna tidningsläsandet, oafsedt hurudana tidningar man läser, är för den andliga utvecklingen skadligt. Det ligger i sakens natur, att det sämsta som tryckes är att söka bland det, som tryckes i tidningsspalten. Går man till tidskrifter och böcker, så kan man visserligen äfven där påträffa mycken »makulatur», men det är ändå icke i så hög grad *regeln,* som hos tidningen, hvilken knappt gör anspråk på annat än att i morgon vara makulatur. Tidningsinnehåll, såsom andlig föda, är därför en ytterst lös mat, som i längden fördärfvar den andliga matsmältningsförmågan, därest det icke

tillbörligen omväxlar med stadigare näring. Men ofta blir just den andliga dieten denna: man får till lifs en portion »nyheter» på morgonen, ett stycke »dagblad» på middagen och ett »aftonblad» på kvällen, en »nisse» på rakstugan, och, när det är riktigt stort, en »illustrerad tidning» på söndagen*. Bonden, som inte hinner läsa så mycket, har sitt veckoblad, liksom borgaren i småstaden sin halfveckotidning** — det blir allt hvad de läsa.

Om man föreställer sig typen af en man, som andligen lefver på denna kost hela sin tid, så förstår man, att det blir icke mycken »grundlighet» af. Förmågan att läsa och tillägna sig något annat förloras: förståndet förmår icke anstränga sig så mycket som behöfves. Minnet lider: man förlorar förmågan att fasthålla en tanke, då man ju högst sällan bemödar sig att komma ihåg hvad tidningen säger. Att läsa en god sak tio gånger måste vara af helt annan verkan. Så visar också erfarenheten: man observere t. ex. den stora skillnaden i intelligensens djup mellan en gammal bibelläsare och en gammal tidningsläsare. Men lika skadligt, som detta jagande från det ena till det andra verkar på intelligensen, lika skadligt verkar det på karaktären i det hela, som blir flyktig och principlös.

Det kan i detta afseende rent af sättas i fråga, hvilket som är mest skadligt: att läsa blott *en* tidning af *en* färg och riktning, eller att läsa flera af motsatta riktningar. I förra fallet kan man måhända få *någon* grundsats inplantad i sig — och det är bättre att hafva åtminstone något i den vägen, vore det än så ensidigt, än att totalt sakna grundsatser. Det finnes onekligen människor, hvilkas åskådning danas, icke af

* Förhållandena hafva nu ändrats: det blir snarast en "Hvar 8 dag".

** Också ändrade förhållanden: Bonden nöjer sig ej med "veckobladet" och borgaren lika litet med halfveckotidningen. Tio år hafva säkerligen mer än fördubblat tidningsläsandet.

en tidning utan af en tidningshylla; och i det kaos, hvari deras andliga värld befinner sig, kan knappt finnas något genomgående, annat än oredan. Man kan ej annat än förvånas inför den rymlighet gent emot tidningsidéer, som vissa individer äga. Deras »vidgade åskådning af lifvet», deras »opartiskhet» och deras »frisinne» blifva beundransvärdt stora.

Processen är väl emellertid ännu vanligare den, att man väljer ett parti och läser dess tidning. Läser man de andra, så sker det mera för att fullkomna sin insikt om orimligheten af deras ståndpunkt och så underhålla sitt nit. Det är visserligen, som sagdt, bättre än den absoluta karaktärslösheten — men »bra» är det inte.

Tidningarna »skumma af» från lifvets yta allt sådant, som på något sätt, i form af bubbla, tillfälligt uppflytande föremål, eller i allmänhet såsom något mindre vanlig företeelse, visar sig på densamma. Om man t. ex. tänker på »notiserna», hvilka dagligen presenteras i flera spalter, så kan grunden för urvalet knappt bli någon annan än denna: tag det, som väcker uppmärksamhet! Det kan nu i olika blad och för olika publik och på olika tider bli ganska olika. »Folket» älskade förr notiser om »naturens lek», hopväxta kalfvar, morötter i form af människokroppar o. d. Det var ju högligen oskadligt. Det »abnorma» måste det dock vara. Men förkärleken för det rafflande utvecklar sig hastigt: man vill hafva raffinerade skildringar af mord och själfmord. Man älskar »skandalen». Därför bli tidningarna ofta smittbärare genom att skildra det dåliga. Eller åtminstone underrätta de öfvervägande om det sorgliga: »plågan» som »har sitt skri för sig», under det »hälsan tiger still». Det normala kan tidningen knappt tala om. Abnormiteterna bli därför i oproportionerligt omfång föremål för tidningsläsarens uppmärksamhet, hvilket förslöar hans sinne för lifvets normala förlopp. Uppmärksamheten vänjes — på ett sätt som förslöar — vid att nyfi-

ket eller till sist apatiskt föreställa sig sådant, som borde väcka medlidande, sorg eller harm. Man har länge vetat, huru mord- och själfmordsnotiserna inverka: analogt med »röfvarromanerna», hvilka ägga till imitation.

»Politiken», som för den utanför stående kanske icke utan skäl ter sig såsom ett mer eller mindre smutsigt skum på lifvets yta, blir genom tidningarnas åtgörande liksom flyttad till lifvets medelpunkt. Och detta karrikerar lifvet. Det förvänder lifvets riktning och människan förgäter, att »det lilla», alldagliga, öfver allt mötande är af vida större vikt än alla de »frågor», tidningarna tala om. Om en människa äter och dricker och sofver normalt, arbetar och hvilar normalt, umgås i kärlek med de sina och i tro med sin Gud — det är lifvets väsentliga innehåll. Men därom kunna tidningarna föga tala.

Detta, att tidningarna framhålla en massa ting af sekundärt intresse såsom de mest lifsviktiga frågor, kunde på mångfaldiga områden uppvisas. Är sålunda stoffet, som de röra sig med, af sådan beskaffenhet, att det blir en fara för den andliga hälsan, ifall man alltför mycket sysslar därmed, så är också sättet att handskas med stoffet i flera afseenden betänkligt, af skäl, som ligga i själfva sakens natur.

III.

Tidningspressen är en andlig fabriksinstitution, och allt hvad den fabricerar får karaktären af fabriksarbete. Nu kan man visserligen genom massproduktion få lika godt eller bättre resultat på det materiella området. Men näppeligen på det andliga området.

Det är icke svårt att föreställa sig den verkstad, hvari t. ex. de s. k. »ledarne» skola göras. Tidningen skall fyllas och komma ut kl. 1; sättaren väntar; redaktören gnor. Och

så i det hela dag efter dag. Det är att betvifla, huruvida tanken hinner att komma med — när »eftertanken» kommer, är det redan länge sedan för sent. Nerverna spännas, och det gör godt — ty då flöda glosorna lättare. Är man förargad, så går det än bättre. Det blir än mer pikant. Men den arma hjärnan!

Om en person endast efter något studium och tid till tankearbete kan och vill skrifva något, så är han a priori nästan obrukbar för tidningspressen. Han producerar för litet och är för tungrodd. Han skulle helt enkelt bli för dyr. Sådana draga sig nog också för att sätta resultatet af sitt arbete i ett tidningsblad, enär det blott skulle vara en anledning till att det skrifna blefve »illa läst» — d. v. s. så som man läser tidningar. Därför kunna i allmänhet icke »fackmän» brukas i bladen. Fackmannen är som handtverkaren, hvilken ej kan brukas i fabrik, emedan han saknar öfning i de speciella tekniska handgreppen. Han är t. ex. obrukbar redan därför, att han ej kan i en hast skrifva två tredjedels spalt eller femtio rader på beställning — och tidningen kan icke ta in mer än just detta. Det går nog knappast att låta fackmän referera en mötesförhandling — af dylika skäl. En rutinerad tidningsman däremot kan göra hvad han vill och hvad som begäres. Han har — och det är intet ondt däri — han har sin teknik inne.

Men hurudant blir resultatet? — Naturligtvis: skummandet af ytan och stereotypitet. Det vore underligt annars. »Referatet» blir därför ofta så allmänt, att det ofta nog kan skrifvas och — skrifves på förhand. I en fråga, där tidningsmannen är jämförelsevis föga initierad, såsom t. ex. ofta, då det gäller teologi, är han bland annat begränsad af det ordförråd, som är för honom och hans publik gemensamt på det ifrågavarande området. Och det är icke synnerligen rikhaltigt — han behöfver nästan använda allihop glosorna i hvart-

enda referat. — Det är ju för mycket begärdt, att en man skall kunna allting och förstå allting. Men publicisten står ständigt inför det krafvet.

Stereotypiteten är en intressant företeelse. Det blir till sist som hade man formulär att gå efter. »Ett högstämdt, djupt gripande griftetal — —». »I väl valda ordalag — —». »— — tröstens ord till de efterlefvande — —». Griftetalsformuläret kan väl numera hvarje tidningsläsare utantill. Minnesrunorna öfver vänsälla Bacchibröder och självmordsrunorna likaså. —

Äfven med antagande, att ärlighet och god vilja finnas hos tidningsmannen, har han oändligen många svårigheter att kämpa emot, om han vill låta sanningen få rätt. Det är ej underligt, om tidningspressen blir en skapare och vidmakthållare af skefva eller åtminstone högst ensidiga opinioner. Redan den äkt-moderna hastigheten och nervositeten i arbetet försvårar kritiken. Men ännu mer försvåras denna af hänsyn till »partiet».

Och mer eller mindre ofrivilliga falskheter ha därför stort spelrum i pressen. Den gör sig gällande på många sätt. Ett är det partiska förtigandet. Endast det att icke tala om hvad man för sitt parti finner fördelaktigt att fördölja är ett oerhördt maktmedel i pressens hand. Och det behöfver ju icke alltid vara medveten falskhet, då man använder det sättet. Vidare hafva vi metoden att krydda anrättningarna — strö socker på somt och peppar på annat, så att publiken får den uppfattning tidningen åsyftar. Denna kryddning måste vara med redan för att göra anrättningen njutbar.

Denna konst, att »krydda anrättningen», är ett conditio sine qua non för den tidningsman, som skall hafva framtid och vinna inflytande. Men frestelsen att »dikta till» i estetiskt intresse är svår att motstå. Att kunna af hvad som

helst laga till sådant, som »går i folk» är naturligtvis en mycket förmånlig egenskap för tidningsmannen. Men det blir lätt skralt med den s. k. »objektiviteten». »Det verkliga» är visst icke alltid det intressantaste; och den, som »berättar bäst», är icke alltid den trovärdigaste. — Det vore ingen fara, om läsaren blott förmådde hålla isär det roliga och det riktiga. Men publiken är starkt benägen att tro det som är trefligt.

IV.

Ett talangfullt redigeradt blad skaffar sig med tiden en moralisk auktoritet, som är alldeles för stor i jämförelse med hvad det förtjänar. Tidningen verkar som ett orakel. Och det blir ingen rätt proportion mellan vederhäftighet och förtroende; ej heller mellan den andliga kapitalkraft, som tidningen sitter inne med, och det självförtroende, som hyses och företes.

Det är ju alldeles tydligt, att tidningarna i hufvudsak verka såsom auktoriteter och taga i anspråk tron. De »bevisa» icke. De »profetera». D. v. s. de påstå helt enkelt; och göra detta med en verkligen eller skenbart orubblig tro på det som påstås. De »vittna». Och denna tro inverkar på andra till tro i nästan direkt förhållande till vittnesbördets positivitet. Ju vederhäftigare man låter, dess lättare tänker den som hör på: »Det var mig en baddare — han måtte ha reda på't». Det är dogmatismens hemlighet, som verkar. Man lägge märke till, huru noga man är, att icke denna dogmatiska giltighet rubbas. Man möter i tidningarna mycket litet af tvekan och modifikation i omdömen. Det faller sig rätt svårt att erkänna begångna misstag. Där råder den gamla pedagogvisheten, som går ut på, att aldrig låta barnen tvifla på lärarens ofelbarhet. Och liksom lärarens dogmatism

är tidningens anlagd på att dana den uppfattningen, att allting är solklart och lätt — svart och hvitt, utan alla nyanser. Ingenting af den med sakens svårigheter förtrognes skygghet för ett alltför positivt omdöme.

Lätt gör sig den praxis och i följd däraf den teorien gällande, att det icke ens är nödigt att resonnera så, att det tillfredsställer ens eget kraf på logik eller bevisningskraft, blott det är tillräckligt att verka på publiken. Ty allt behärskas af denna tendens: att verka på läsaren i sitt syfte.

Men det är från analoga områden väl bekant, att dogmatiserandet har största effekten, då man dogmatiskt fastslår just det publiken på förhand tror eller åtminstone gärna vill tro. Det är så auktoriteten biter sig fast i »de troendes» sinnen, så att man icke vet, hvem som egentligen ytterst är auktoriteten, »prästen eller församlingen», tidningen eller publiken. Tidningen håller publiken i skörten, publiken håller sig vid tidningen, och så hålla de sig styfva i jämviktsläget som då barn leka ringdans.

Så blir tidningen genom häfd en auktoritär storhet, en persona moralis, som representerar en viss tendens i publiken och folket. Ett visst mystiskt dunkel omgifver denna »personlighet» — och det skadar aldrig, ty tron älskar i alla tider mystik. I tidningen håller »Folkets förnuft» ett mystiskt samtal med sig själft. Tidningen talar i publikens namn och gör sig med henne solidarisk — och ju mera förtroligt djup denna solidaritet blir, dess bättre.

Hvad är subjektet — hvem är den andlige »farbror», som sitter bakom kulissen? Han kallar sig ibland farbror Håkan eller t. ex. faster Ulla — ehuru det vanligaste är »vi» — vi majestatis. Är det redaktionspersonalen? Nej. Är det redaktören? Visst icke. »Tidningen» är något helt annat än »Redaktionen», ehuru äfven denna stundom framträder såsom en personifikation af den ledande kraften. Man säger stundom

rent ut att det är publiken; däraf terminologien: »Svenska folket» vill så eller så. Stundom sväller det talande subjektet ut till: »hvarje förnuftig människa». T. o. m. »vetenskapen» figurerar såsom det egentliga subjektet. — Bäst är att icke undersöka, hvar källan är för tanken — i »tidningen» eller i »publiken». Det är som i ett lyckligt äktenskap; det är bäst om ingen vet, hvem som har väldet.

Den »farbroderliga» tonen skulle ofta bli oemotståndligen komisk, om man såge den man eller yngling, som skrifvit orden. Men det faller af sig själft, att när vederbörande är uppe på redaktionens kateder, så talar han Petriskt. Han har tidningen bakom sig, framför sig, öfver sig och rundt omkring sig — och behöfver icke frukta att synas. Det skulle ju kunna ohjälpligen skada effekten. Det har varit ett gammalt frimurareknep att vara dold. Man skall blott låta klädafållen synas af Mikadon. Tidningsmannens opersonlighet är en »gudommelig Usynlighed», sådan som den Holberg beskrifver i »De Usynlige».

Och den mystiska glorian kan stundom följa med personen ut i lifvet, så att man med en hemlighetsfull hviskning meddelar: »den där — han är i Handelstidningen». Och man blir lätt litet andaktsfull inför uppenbarelsen från de osynligas värld.

Nu kan den känsla af auktoritet, som besjälar tidningsmannen, naturligtvis också här, såsom annorstädes, höja ansvarskänslan. Det beror på mannens moraliska halt. Men det kräfves ganska mycket för att moraliskt djupt känna detta personliga ansvar, då man icke publikt bär det. Personen får icke känna hvad det är att stå som en man för sin mening och bära följderna af sitt ord. Om man har den uppfattningen, att alla moraliska auktoriteter böra vara personligt burna och förmedlade, så lämnar tidningspressen mycken anledning till kritik i detta afseende. Där är det icke personen,

det är talangen, det är »pennan», som tenderar att spela första rollen i tidningsvärlden. »Bulvansystemet» var blott en något långt drifven tillämpning af grundsatsen, att mannen icke behöfver stå bakom ordet såsom ansvarig. Om det nu också är bättre ställdt i detta afseende, så är dock »oansvarigheten» en tidningsmannens olycka. Tidningspressen är — sade Georg Brandes, troligen emedan han själf varit illa ute för den — »hufvudformen för den moderna opersonligheten och oansvarigheten».

V.

Härmed sammanhänger emellertid också en annan omständighet: »den fria yttranderätten» torde knappt någonstädes så grundligt saknas som i en tidning.

Antag, att en person, som har »öfvertygelser», kommer in i ett blad, och går in för att kämpa för dessa. Om de i det hela stämma med tidningens »program», så är ju allt godt och väl — om det också i allmänhet är så med utpräglade personer, att de ha svårt att tänka alldeles lika med andra. Men om en person vill bli tidningsman, så är det icke så alldeles gifvet, att det finnes plats just där han bäst stämmer in. Och detta förhållande frestar naturligen starkt till modifikationer, till »utveckling» — som det brukar heta t. ex. i den radikala pressen. — Tankarne äro ju tullfria — sätt bara inte in dem i tidningen!

Yttrandefriheten inskränkes af hela »redaktionen» — och en karl, som envist »håller på sitt», kan nästan icke begagnas. Det blir en den unge tidningsmannens dygd att utan sura miner låta sina uppsatser hyfsas och beskäras. Huruvida det behöfver gå därhän, att man också säger det man »positivt icke vill», det beror naturligtvis på situationen och — karaktären. Man må tänka sig ställningen: å ena sidan

den allsmäktige redaktören, plats och lefvebröd åtminstone för dagen, å andra sidan det lilla och vanmäktiga, som heter en underordnad persons öfvertygelse. »Den, som är utan synd, kaste första stenen.»

Det behöfves åtminstone att tjäna sig upp till yttrandefrihet. Kan personen skaffa sig ett ansedt namn, så att tidningen vinner på, att det skrifna signeras, så är han relativt räddad.

»Och naturligtvis — kunde man tänka — om han blir redaktör». Nej, visst icke. Att kunna bestämma hvad andra skola skrifva är icke detsamma som att själf äga yttrandefrihet. Ingenting får sägas, som strider mot tidningens traditioner och som alltför mycket stöter publiken för hufvudet. I annat fall begagnar denna sin enkla, odisputabla makt, den förfärliga makten: att icke prenumerera. Eller, om publiken »utvecklar sig», ja, då fordrar den vid samma vite, att redaktören följer med i utvecklingen. Nu kan man vara af den för situationen lyckliga naturen, att det går lätt att utveckla sig, kanske till motsatsen af hvad man var — med bibehållande af all den positiva öfvertygelsevisshet, som nu kräfves för den nya situationen. Och denna »karaktärsomdaning» märks knappt af någon. Den behöfver åtminstone icke genera, ty hvad »tidningen» tänkte och sade i fjol är i år för längesedan glömdt. Och skulle metamorfosen af någon elak kollega påpekas, så läses det icke af dem det vederbör, och skulle det också läsas, har man mycket lätt att förlåta den, som har förmåga »att komma på bättre tankar».

En duktig karl sitter kanske inne med åtskilligt, som han vill hafva sagdt. Han kan icke säga det *nu*. Ännu är han icke riktigt fast på sin plats. Han är icke oumbärlig. Men han går där med idealet »i baglommen». Och en dag skall han sticka fram med sina älsklingstankar. Och en dag börjar han — smått och försiktigt. Men — han satt

ännu icke fast. Det blef helt enkelt en ny redaktör. — Hvarifrån kom *det?* — Från ofvan.

Det vore väl underligt, om man ej bakom denna stora andliga företeelse, som heter pressen, skulle träffa på den stora gudomlighet, som heter »Mammon». Tidningen, som är en affär och en stor affär, äges af någon, som har pengar. Och Försynen har, som bekant, icke fogat det så, att den andliga och materiella kapitalstyrkan alltid följas åt. »Hvem som helst» kan äga aktierna. Men denna eller dessa »hvem som helst» — jude, grek eller barbar — kan ha sina fordringar på, att hans egendom förvaltas på det mest räntebärande sätt. Ja, han kan ju t. o. m. ha »meningar». Och så bytes förvaltaren om. Eller man säger som påfven brukar: återkallelse eller bannlysning. Och så står måhända själfva redaktören i blomman af sin verksamhet där tidningsmannaembryot stod: i valet mellan brödet och öfvertygelsen. —

Dylika omständigheter böra tagas med i räkningen af den, som låter sin öfvertygelse danas genom pressens auktoritet. Det skadar icke att kritiskt analysera auktoriteten.

VI.

Eftersom publikens tänkesätt återspegla sig i pressen, så är publiken i hög grad medansvarig för dess beskaffenhet. Och just därför är kritik nödvändig, en kritik, som sätter krafvet högt, så att ansvaret kännes inom pressen. Det skulle göras omöjligt att få såsom gångbart mynt insatt i rörelsen det som är alltför underhaltigt. Det är den »censur», som kan rekommenderas. — Så länge dåliga tidningar bära sig, få vi alltid dåliga tidningar. Det är ju en ända till trivialitet upprepad sanning. Men — det finns dock på sina håll ett slags föreställning, att liberaliteten kräfver, att man aldrig boykottar uselheten. De som älska det tarfliga

äro ju tillsvidare omöjliga; de kunna ej göra någonting annat än följa sin smak. Men det synes väl vara alldeles onödigt, att de, som »ha bättre vett», i ett slags frisinnadt intresse för allas lika rätt handla och tala så, som hade det usla och underhaltiga lika stor rätt att vara till som det bättre.

Ej heller må man nöja sig med den blaserade pessimism, som säger: »Äsch — hvad skall man mer begära?» — Ty det skadar icke att begära — det verkar godt. —

En modern tidningssot torde vara billighetssjukan. Vore icke denna med öfverallt, så skulle tidningspressen kunna betala litet mer för bättre vara.

Men än viktigare vore det, att läsaren satte in litet mer af andligt kapital. Han borde kosta litet mer ansträngning på sin tidning, så att han orkade med att läsa det bättre, äfven om det vore litet hårdsmältare än den vanliga anrättningen. Nu orkar man väl för det mesta ingenting annat än notisen, skissen och kåseriet.

Vidare skulle det naturligtvis vara utomordentligt välgörande, om det komme därhän, att man alltmer frågade: hvem är det som skrifver? hvem talar? Då skulle den mystiska auktoriteten upplösa sig i sina enkla beståndsdelar. Detta blefve ju oundvikligen för en och annan storhet en stilla hädanfärd — och det vore ingen skada till. Men huru mycket skulle icke sanning, ansvarskänsla, frihet för personlig öfvertygelse befrämjas! Allt i artikelväg otvetydigt signeradt! Anonymiteten och pseudonymiteten stämplade såsom bevis på ovederhäftighet! Ej ens blygsamheten borde hindra personen att öppet träda fram och stå bakom ordet. Det blefve ett mycket enkelt, men på samma gång sant förhållande: en människa talande till en annan människa.

Tidningspressen kunde på den vägen också, långt mer än nu är fallet, blifva talrör för dem, som stå utanför yrkeskretsen. Utanför tidningsmannafacket stående skulle, utan

att behöfva undergå en alltför minutiös censur från den ena eller andra tidningens ståndpunkt, kunna omedelbart vända sig till publiken. Fackmonopolet vore därmed omöjliggjordt. »Person» och »sak» i förening skulle kunna göra sig gällande, så godt de förmådde. Personlighetens ansvar och personlighetens rätt kunde häfdas på den allmänna debattens område.

Detta är kanske en utopi. Men något helt nytt vore det ej — vi hafva ju redan vissa ansatser i den vägen. Det behöfdes emellertid, att personer utanför den professionella tidningsvärlden aflade sin blyghet eller sitt högmod — hvilketdera som vore det hindrande och komme sig för med att göra sina inlägg i debatten.

Bland andra goda följder skulle det ha med sig, att människor lärde sig att öfvervinna den ovanans eller lärdomens otymplighet, som nu för ett i sak kompetent flertal omöjliggör beröringen med publiken, emedan förmåga saknas att uttrycka sig så, att folk begriper det. Denna förmåga är dock alltför dyrbar för att alltjämt vara monopol för en »kår», vore det ock den i alla afseenden mest framstående.

Ingen plats, ingen talarstol, ingen föreläsningskateder är så inflytelserik som tidningsspalten. Därför är det en lifsfråga, att denna inflytelse utgår från sådana, som äro värda att hafva människornas öra.

J. A. Eklund.

Bibliska satser om den bibliska inspirationen.

I.

Med uttrycket *biblisk inspiration* förstå vi det psykologiska faktum, som skriften själf anger med dessa ord: »*drifne af den helige Ande, talade människor,* (ingifne) *af Gud*» (ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι, II Petri 1: 21. Jfr II Tim. 3: 16 γραφὴ θεόπνευστος).

1. Inspirationen är alltså från biblisk ståndpunkt en växelverkan mellan 2:ne personliga faktorer: 1) *människor,* som tala (ἐλάλησαν ἄνθρωποι); 2) *den helige Ande,* som härtill »drifver» och på samma gång meddelar ett »gudingifvet» (theopneustiskt) tankeinnehåll (ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ).

2. Det för den bibliska inspirationen egendomliga är icke, att »människor talat, drifne af den helige Ande». Ty enligt biblisk åskådning gifves det äfven ett Andens drifvande i vidsträcktare mening, nämligen när i allmänhet han drifver de enskilda kristtrogne (Apg. 5: 32 τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ) att tala och handla under sitt helgande inflytande (Rom. 8: 14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ).

3. Först i och med det »*af Gud*» (ἀπὸ θεοῦ) *omedelbart ingifna tankeinnehållet* kommer den bibliska inspirationen (i inskränkt mening) till stånd: *omedelbara gudstankar, iklädda människoord* (Matt. 4: 4 ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ).

4. Den organiska anknytningen för denna andeingifvelse är *människoanden** (I Kor. 14: 32 καὶ πνεύματα προφητῶν

* πνεῦμα till skillnad från ἡ ψυχή (I Tess. 5: 23): "Rationalis humanæ naturæ pars, divinas et æternas res percipiendi et amplectendi facultas" *(Wilkins: Clavis Nov. Test.).*

προφήταις ὑποτάσσεται): *Guds Ande*, det omedelbara, personliga uttrycket för Guds väsensinnehåll och själfmeddelelse (I Kor. 2: 11 τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ; Joh. 15: 26 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) anknyter denna sin handling till det omedelbaraste uttrycket för människans personlighet, *människans ande* (såsom öfver hufvud hans inverkan på människan städse är centralt anlagd, går i riktning *inifrån utåt*).

II.

Den heliga skrift gör uttryckligen anspråk på att vara bärare af en inspiration i denna mening.

1. Så redan *det gamla testamentet*. Redan dess första blad uttalar ett sådant anspråk. Ty när det där (Gen. 1: 3) heter: »*Och Gud sade*» — så innebära dessa ord ett anspråk på att i angifna mening vara gudingifna. Och hvarje gång vi sedan, särskildt i de s. k. »profetiska skrifterna», möta det i oändlighet upprepade: כהאמר יהוה — förnyas samma anspråk.

Och dessa gammaltestamentliga anspråk bekräftas gång på gång i det nya testamentet: af *Herren Jesus* (Matt. 15: 4. ὁ γάρ θεὸς εἶπε, Τίμα τὸν πατέρα etc. 19: 4. 22: 31 o. s. v.); af *de apostoliska skrifterna* (Apg. 1: 16. 28: 25. Hebr. 10: 15—16. II Petri 1: 21 o. s. v.).

2. Men äfven för *sitt eget ord* gör Frälsaren anspråk på obetingad gudomlig auktoritet (Joh. 8: 26, 38. 12: 49—50 o. s. v.).

3. Och slutligen nöjer sig ej heller *den apostoliska förkunnelsen* med en blott mänsklig auktoritet. Äfven hon är klart medveten om att vara bärare af inspirerade gudstankar och gudsord (I Kor. 2: 10. 14: 37. Efes. 3: 3. I Tess. 2: 13 o. s. v.).

III.

Den heliga skrift talar om olika mått af inspiration.

1. Kulmen representerar här *Kristi inspiration:* han ägde Anden »utan mått» (Joh. 3: 34: ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ. οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ πνεῦμα). Och ej blott var denna hans andegemenskap med Fadern obegränsad; den var äfven *oafbruten* (Joh. 10: 30. 14: 10—11 o. s. v.). Själf betecknar han den dels såsom ett inre *hörande* (Joh. 8: 26), dels såsom ett inre *seende* (Luk. 10: 18).

Här stå vi alltså inför en *absolut* inspiration: för så vidt som här hvarje ord är taladt i oafbruten, obegränsad, etiskt ogrumlad gemenskap med Fadern, sammansmälta här människoordet och gudsordet till ett. Någon gräns dem emellan kan icke längre dragas.

2. Nästa grad af inspiration representeras af *det apostoliska ordet.* Den är Kristus-inspirationen såtillvida underlägsen, som här inspirationen dels icke längre är oafbruten (den kommer och går), dels är begränsad af frånvaron å den fallna människans sida af absolut andebestämdhet (syndfrihet). Därför kan det här blifva tal om en af den enskilda personens individualitet färgad och begränsad inspiration (jfr t. ex. Pauli och Jakobs författarskap). I mån af den individuella andebestämdhetens större eller mindre genomförande, kan Anden i inspirationens heliga ögonblick för den ene öppna vidare, djupare inblickar i »evangelii hemlighet» än för den andre.

3. Men å andra sidan är den apostoliska inspirationen af högre art än *den gammaltestamentliga* (Efes. 3: 3—4. κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον . . . ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν Πνεύματι). Detta på

grund af *den frälsningshistoriska situationen*. Denna var på ett helt annat sätt begränsad inom det gamla förbundet än inom det nya. Ett »täckelse» hvilade ännu öfver Guds innersta frälsningsrådslut, hvilket först i Kristus borttogs (II Kor. 3: 14—16); vägen till den högre helgedomen var ännu icke af Anden uppenbarad (Hebr. 9: 8). Själfva *frälsningsläget* utgjorde alltså här den bindande begränsningen (hvilket åter återverkade på den individuelle bäraren af inspirationen). På grund af det lägre frälsningsstadiet blef äfven frälsningsuppenbarelsen af lägre, af liksom gröfre art. Den blir mer fragmentarisk, mer lik bländande blixtrar ut ur ett töcken. Anden var ännu icke »på färde» i nytestamentlig fullhet (Joh. 7: 39).

IV.

Den heliga skrift gör icke anspråk på gudomlig auktoritet för hvarje sitt ord eller uttalande. Med andra ord: icke hvarje uttalande i den heliga skrift är enligt biblisk åskådning i den mening »ἀπὸ θεοῦ», att dess innehåll gifvits på den omedelbara andeingifvelsens väg.

1. Redan *a priori* är detta faktum antagligt, då en dylik andeingifvelse för t. ex. Pauli meddelande om den eller den enskilda restilldragelsen eller hans hälsning till den eller den personen vore icke blott öfverflödig utan rent af meningslös. Men Gud företar lika litet något öfverflödigt eller meningslöst inom andens värld som inom naturens.

2. Men äfven omotsägliga bevis för samma faktum öfverflöda. Vi behöfva blott erinra oss de många profanhistoriska aktstycken, som för sammanhangets skull införlifvats med den heliga texten; t. ex. förteckningen på »Davids hjältar» (II Sam. B. 23: 8 f.); brefväxlingen mellan Salomo och konung Hiram (I Kon. B. 5:te kap.); Klaudius Lysias' bref till Festus (Apg. 23: 25 f.) o. s. v. Hit äro

äfven sådana rent historiska upplysningar som t. ex. Mark. 7: 3—4 att räkna.

3. Men huru då se gränsen mellan det inspirerade och det icke inspirerade bibelordet?

Hvad närmast vidkommer *Jesusordet,* har redan ofvan visats, att här andekoinonien var obegränsad. Någon gräns mellan det inspirerade och icke inspirerade ordet kan här alltså icke komma ifråga. »*Han och Fadern voro ett*»*.

Vidare drager skriften själf en dylik gräns, hvarje gång *ett enskildt uttalande uttryckligen angifves såsom af Gud ingifvet.* Och hvad bibelns öfriga innehåll beträffar, gäller regeln att blott med vanlig omdömesförmåga iakttaga, *hvarest skriften själf gör anspråk på att tala med gudomlig auktoritet,* och hvarest han *icke* så gör.

V.

Skriften skiljer mellan olika slag af inspiration: 1) *historisk inspiration* (jfr Joh. 14: 26 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ... ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν); 2) *profetisk inspiration* (jfr Joh. 16: 13 τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν).

1. Såsom en form af bibelns *historiska inspiration* kan redan den högre ledningen af *Israels hela historiska utvecklingsgång* i viss mening gälla. Ty väl må hela denna historia kallas inspirerad. Med sin skarpt markerade utgångspunkt (Israels kallelse ur Egypten) ledes hon steg för steg, på långa omvägar, men utan att målet ett enda ögonblick lämnas ur sikte, af en högre hand till den allt ifrån början satta slutpunkten: *Messias-uppenbarelsen.* Intill denna slutpunkt

* Den främsta, yttre garantien, att vi i de nytestamentliga skrifterna verkligen hafva de ursprungliga Jesus-orden i deras väsentliga ordagrannhet, utgör den på Jesu tid ända till otrolighet uppdrifna och af apostlarne från barndomen öfvade rabbinska mneumoniken (se Kyrkl. Tidskr. 1902 p. 166 f.). Af på denna väg med yttersta pietet och samvetsgrannhet bevarade λόγια Ἰησοῦ var utan tvifvel urförsamlingen uppfylld.

är hon såsom ingen annan historia föremål för en Guds utomordentliga ledning och fostran; i och med dess uppnående åter upphör denna fostran ända därhän, att Israel från den stunden icke längre ens har *någon* historia. I denna mening är den gammaltestamentliga historien *helig historia* (frälsningshistoria).

Den yttre anknytningspunkten för denna *hela folkets* profetiska anläggning var *det öfversteprästerliga ämbetet.* Ty den theopneusti, som enligt skriften öfverprästen uppbar (Joh. 11: 49—52), gällde icke honom såsom individ, utan (oberoende af individuella, etiska betingelser) såsom *hela folkets teokratiske ställföreträdare.* Jfr den hemlighetsfulla företeelsen nom Israel: *Urîm* och *Tummîm.*

2. En motsvarande *nytestamentlig* analogi äga vi i den profetians Ande, som hvilade öfver den apostoliska urförsamlingen i dess helhet (Apg. 2: 17). Äfven här föreligger ett starkt begränsadt afsnitt *helig historia* med sin klart framträdande utgångspunkt (Andens högtidliga utgjutelse: Apg. 2: 4 *καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος Ἁγίου*) och sin lika bestämda slutpunkt: *kyrkans grundande* (såsom historisk institution). Och äfven denna af »sanningens Ande» egendomligt uppfyllda epok ägde i ett särskildt ämbete sitt yttre fäste: *dodekatet* (det nytestamentliga egendomsfolkets teokratiska representation).

3. Det är dock först såsom skriftligt fixeradt resultat af *individuell theopneusti* denna art inspiration kommer till direkt uttryck (i bestämda, historiska skrifter).

Vissa delar af dessa skrifter kunna väl vid första påseende förete blott föga, som skiljer dem från vanlig historia: äfven de tala ju till stor del om rent yttre, historiska tilldragelser, politiska förvecklingar med närgränsande folk o. s. v. Men äfven om ej här i samma omedelbara mening, som fallet är med den direkt profetiska utsagan, kan talas om

ett »af Gud» ingifvet *stoff;* så är dock att märka, att dels det historiska stoffet (för så vidt det gällde *Israel*) redan i och för sig var genomväfdt af gudstankar, dels i denna historias *pragmatiska enhetlighet,* oberoende af växlande tider och växlande individer, gömmer sig ett omisskännligt drag af theopneusti (Joh. 14: 26: »han skall *påminna* eder»). När den bibliske författaren kände sig manad (jfr Upp. 1: 11) att teckna ett visst historiskt skede, förelåg naturligtvis detta inför honom i sin profana faktiskhet. Men på samma gång *i helig belysning;* så att vi ha att tänka oss de drag, hvilka voro af mer direkt frälsningshistorisk betydelse, framträdande i starkare relief än de öfriga. I dessa af ljuset ofvanifrån belysta höjdpunkter igenkände han Herrens stora frälsningstankar; i dem fördjupade han sig; till dem återvände han gång på gång. Och så blir äfven i denna mer inskränkta mening Israels historia *inspirerad historia.*

4. Den *profetiska* inspirationens lägsta form är *drömmen* (»Traum-Orakel»). Jfr I Sam. B. 28: 6. »Och han (Saul) frågade Herren; men Herren svarade honom intet, hvarken genom drömmar eller genom Urim (öfversteprästen) eller genom profeter.»

Här är ännu icke inspirationen *omedelbar* växelverkan mellan Guds och människans ande: den förmedlas af *drömmen* (såsom denna redan genom sitt rent naturliga *inre* hörande och seende erbjuder inspirationen nära liggande anknytningspunkter). Redan därigenom, att drömmen afskär människans medvetenhet af den sinnliga omgifningen och rör sig i relativ frihet gentemot rummets och tidens skrankor, kan den sägas tillhöra ett mellanområde mellan tidens och evighetens tillvarelsesätt och underlättar så till vida Andens kraftigare inverkan äfven där, hvarest hans inflytelse för öfrigt icke är af dominerande art.

Men då å andra sidan denna inverkan sker på bekost-

nad af människans fullt medvetna frihetsafgörelse, är den af lägre art än den omedelbart profetiska ingifvelsen, såsom det äfven är ett genomgående bibelfaktum, att denna form af inspiration endast där af Anden brukas, hvarest det mänskliga redskapet står på en jämförelsevis lägre, andlig nivå. Så t. ex. sattes (såsom vi nyss hörde) ingen annan uppenbarelseform i fråga med hänsyn till Saul *personligen* än drömmens. Och med slående konsekvens erbjuda de två första kapitlen af Matteus-evangeliet exempel på samma förhållande. Ty under det Maria, »den högt benådade», undfår sina uppenbarelser utan undantag visionärt, undfår Josef lika regelmässigt sina i drömmen.

5. Med den *visionära inspirationen** beträda vi ett högre stadium af den bibliska uppenbarelsen. Här antar den nämligen form af *momentant allsidig andebestämdhet*, i full frihet och medvetenhet å människans sida. Äfven är det blott särskildt utkorade personer, som nu blifva dess bärare: en Jesaia (6: 1 f.), en Hezekiel (40: 2), en Paulus Apg. 9: 3 f.) o. s. v. Profeten dels *skådar* i inspirationens heliga stunder »Guds syner» (Jer. 24: 1. Upp. 1: 10), dels *hörer* »Herrens röst» (Apg. 9: 10).

6. Den högsta och på samma gång hemlighetsfullaste formen af inspiration är *exstasen*. För den utmärkande är nämligen, att under det uppenbarelsen för öfrigt antager den sinnliga förnimmelsens former, rör sig exstasen omedelbart inom *det himmelskas sfär* (II Kor. 12: 1—4 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ (εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα) ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ . . . καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα). Till denna art af ingifvelse är den bibliska *glossolaliens* gåtfulla charism att räkna (I Kor. 14. 2).

* Uttrycket här fattadt i dess vidsträcktare mening, innefattande äfven det inre *hörandet* såsom moment, äfven det, af den visionära uppenbarelsen.

Och härmed hafva vi nått gränsen af den bibliska inspirationen, så långt den är oss skönjbar. Jag blott tillägger, att ofvanstående aforismer för ingen del afse en »vetenskaplig» lösning af inspirationens problem. De vilja blott erbjuda ett och annat fäste för den, för hvilken skriftens oförtydbara utsagor ännu icke blifvit helt och hållet betydelselösa. Dunkla äro de djup, de öppnat för oss. Men härvid erinrar jag mig några tänkvärda ord från en filosofisk lärostol vid detta universitet, uttalade för ett par årtionden sedan*: »Den, som förkastar allt, som ej stämmer med hans abstrakta begrepp, han använder mot sig själf ett *argumentum ad ignorantiam* . . . Må vi lämna den frågan, huru långt det är möjligt att förstå undren såsom motsägelselösa, till dess vi blifvit lika rena och Gudi hängifna som vår Frälsare . . . Ju äldre man blir i studierna af vetenskaperna (och äfven jag smickrar mig med att hafva studerat vetenskaperna) — desto farligare ser man det vara att med det abstraherande förståndet råka i ensidigheter. De lärdes syndaregister är stort. Hur ofta ha de ej proklamerat fakta såsom omöjligheter, hvilka sedan visat sig äga verklighet?»

Oscar Quensel.

* Af prof. *S. Ribbing* i en akademisk föreläsning (enligt referat i Upsalaposten 1882).

Granskningar och anmälningar.

ROSENQVIST, G. G., *Den filosofiska grundvalen för Albrecht Ritschls teologi med särskild hänsyn till förhållandet mellan Ritschl och Lotze.* Akademisk inbjudningsskrift. Helsingfors 1902. 176 sid., stor 8:o.

Visserligen är det ämne, som professor Rosenqvist i Helsingfors här behandlat, förut behandladt i en ganska öfverflödande litteratur. Men då vi här möta en på vårt språk skrifven, synnerligen grundlig och klar framställning jämte ett öfvertygande uppvisande af haltlösheten i den Ritschlska teologiens grundvalar och därmed äfven i dess byggnad öfver hufvud, så kunna vi icke vara annat än mycket tacksamma för detta arbete. Då emellertid de flesta af tidskriftens läsare ej torde finna tillfälle att, såsom önskligt vore, själfva studera boken, vilja vi här lämna ett någorlunda utförligt referat af densamma.

I en inledning angifver förf., hvad han räknar till den Ritschlska teologiens filosofiska grundval. Dit hänför han: 1) Ritschls s. k. filosofiska kunskapsteori, hvilken han, Ritschl, säger sig hafva hämtat från Lotze och som han uttryckt i följande formel: »Vi lära känna i de företeelser, hvilka i ett begränsadt rum förändra sig i begränsadt omfång och bestämd ordning, tinget såsom orsaken till dess på oss verkande kännetecken, såsom målet, hvilket desamma tjäna som medel, och såsom lagen för deras konstanta förändringar»; 2) en bestämd åsikt angående förhållandet mellan »teoretisk» eller »världskunskap» och »religiös kunskap». Från dessa kunskapsteoretiska frågor af filosofisk art skiljer förf. R:s »teologiska» principer eller hans »religiösa» kunskapsteori, dit han hänför frågorna om dogmatikens uppgift, källor, normer m. m., hvilket man också betecknat såsom »metodiska utgångspunkter» eller dylikt. Förf. vill endast sysselsätta sig med den »filosofiska» grundvalen för R:s teologi. — Af mycket intresse är redogörelsen för de olika meningarna om förhållandet mellan den kunskapsteoretiska ståndpunkten och de religiösa lifsintressena eller den religiösa grundåskådningen inom den R:ska teologien.

Somliga anse den förstnämnda utgöra det egentliga motivet till denna teologis egendomliga gestaltning, andra söka detta motiv i en viss religiös grundåskådning och anse kunskapsteorien mer eller mindre oväsentlig för systemet. Förf. anser i anslutning till Johannes Wendland, att de teologiska och filosofiska principerna hos R. sammanfalla, så att de äro identiska eller åtminstone omedelbart sammanhänga med hvarandra. Likaledes är det synnerligen intressant att läsa redogörelsen för, hurusom såväl filosofer som teologer, såväl motståndare som vänner till den R:ska teologien äro tämligen ense i att finna R:s filosofiska eller kunskapsteoretiska satser i hög grad sväfvande, dunkla och motsägelsefulla. Somliga ha därför, i förtviflan om att finna någon enhetlig mening i hvad R. i detta afseende sagt, velat hålla sig endast till tendensen i R:s uttalanden eller hvad han enligt deras mening velat säga till skillnad från hvad han verkligen sagt. Äfven med hansyn till R:s ställning till frågan om förhållandet mellan »religiös kunskap» och »teoretisk världskunskap» äro omdömena mycket olika.

Efter denna inledning öfvergår förf. till sin granskning af R:s filosofiska kunskapsteori, för att sedan i en andra afdelning behandla förhållandet mellan teoretisk och religiös kunskap enligt R.

Innehållet i den *första* delen är i korthet följande.

Först följer ett öfverskådligt referat af R:s filosofiska kunskapsteori, hvilken enligt R. själf har en mycket stor betydelse för teologien. Hvar och en som något studerat Ritschls teologi känner väl till grunddragen i denna kunskapsteori, som ock blifvit föremål för många funderingar och mycket skrifvande. Vi erinra här endast om, att R. fattar metafysikens första del, ontologien, lika med kunskapsteori, att R. skiljer mellan tre viktiga, i historien framträdande kunskapsteorier, den platonisk-skolastiska — hvilken af R. skarpt kritiseras — den Kantska — hvilken enligt R. närmar sig den riktiga — samt den Lotzeska, hvilken R. accepterar.

Förf:s ingående och med hänsyn till det svåra ämnet klara belysning, hvilken vi naturligen här icke kunna följa i detalj, utmynnar i följande resultat.

Ritschl, som säger sig i detta hänseende följa Lotze, har dock tillagt kunskapsteorien en vida större betydelse för teologien, än hvad Lotze tillerkänner densamma för filosofiens räkning; R., hos hvilken det är en hufvudtendens att uppdraga en kinesisk mur mellan teologien å ena sidan samt filosofien och den teoretiska världskunskapen å den andra, i syfte att bevara den förras självständighet, börjar med att uppställa och häfda en bestämd filosofisk kunskapsteori, at hvilken han gifver en afgörande betydelse.

Hurudan är vidare arten af denna kunskapsteori? Det är enligt R. i kunskapsteorien endast fråga om begreppet ting såsom objekt för kunskapen, däremot icke om kunskapens väsen och ursprung, som annars brukar bilda grundproblemen i kunskapsteorien. — Om R. endast velat protestera mot en sådan metafysik inom teologien, som utan att rådfraga historien och den religiösa erfarenheten söker deducera allt ur det rena förnuftets idéer, skulle han näppeligen röna motsägelse af någon protestantisk teolog i våra dagar; han skulle då också med rätta kunnat åberopa sig på Lotze. Men R. har i sin polemik mot metafysiken i teologien gått vida längre och särskildt vida utöfver Lotze. Han har uttalat tankar, hvilka väsentligen höra hemma inom positivismen. Genom granskning af R:s uttalanden om den — af R. ingalunda riktigt refererade — »platonsk-skolastiska», den Kantska och den Lotzeska kunskapsteorien kommer förf. till det resultatet, att R. i kunskapsteoretiskt afseende hyllar en subjektiv idealism eller en positivistisk absolut fenomenalism, d. v. s. att R:s kunskapsteori konsekvent leder därhän, att hvarken kvaliteterna eller deras enhet, tingen, äro objektivt verkliga, så att subjektet, det förnimmande subjektet, blir allena med sina frambringelser. Att detta är R:s egentliga mening, synes förf. med öfvertygande skäl ha ådagalagt, ehuru det hos R. finnes enskilda satser, som äro svåra att härmed bringa i öfverensstämmelse; »det har blifvit sagdt, att ännu ingen, vare sig filosof eller teolog, blifvit rätt klok på Ritschls öfverlägsna kunskapsteori».

Men om nu det förnimmande subjektet enligt R. måste

anses ensamt blifva kvar, sedan tingen och deras kvaliteter förlorat sin verklighet, huru förhåller det sig närmare med *subjektets egen realitet* enligt R.? R. säger, att det finnes tvänne psykologiska uppfattningssätt, det ena svarande mot den platonska kunskapsteorien och af R. betecknadt såsom en skolastisk-mystisk psykologi, för öfrigt af R. långt ifrån korrekt tecknad, det andra svarande mot den Lotzeska kunskapsteorien och af R. accepteradt. R. förnekar i sin, enligt föregifvande från Lotze hämtade, psykologi ett själens »Ansich», ett andens i sig slutna lif; anden är icke annorlunda förhanden än såsom ett oaflåtligt andligt skeende; verkligheten af en personlighet häftar »an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem». Någon självständig själssubstans finnes det icke enligt denna psykologi. Vi äga ett psykiskt skeende, som icke är bundet vid någon bärare af detsamma. Vi äga idéassociationer utan en själ, i och af hvilken förnimmelserna förenas. Jaget eller subjektet för de psykiska funktionerna är, liksom tinget i sig, blott en subjektiv föreställning. — Äfven härvidlag förekomma dock hos R:' uttryck, som strida mot hans allmänna och bestämdt markerade grundåskådning, beroende enligt förf:s förmodan därpå, att människoanden har svårt att konsekvent fasthålla en ståndpunkt, enligt hvilken det skall gifvas ett skeende, som icke är ett skeende hos något, funktioner utan någon som fungerar, korteligen en ståndpunkt, enligt hvilken substansbegreppet måste frånkännas all giltighet i verklighetens värld.

Genom ett ganska utförligt referat af Lotzes kunskapsteori och psykologi ådagalägger förf., att det trots R:s försäkran, att han i dessa stycken följer Lotze, råder en väsentlig olikhet mellan denne och Ritschl. Förf., som är en grundlig kännare af Lotzes filosofi, bestrider bestämdt, att R:s s. k. filosofiska kunskapsteori är Lotzes. Båda ådagalägga visserligen en berättigad motvilja mot en aprioristisk eller rent spekulativ metafysik, båda opponera sig visserligen mot en ensidig intellektualism, men Lotzes klara tanke och djupa gemyt hindra honom att falla i armarna på ett motsatt extrem. Lotze vet visserligen, att något fotografiskt vetande om det transcendenta icke är möjligt, men däraf drager han icke den

slutsatsen, att vi i intet afseende finge med det vetenskapliga tänkandet gå utöfver det omedelbart i erfarenheten gifna. Vi uppfordras tvärtom därtill af den yttre och inre erfarenhetens fakta. Visserligen är all vår kunskap subjektiv, men den saknar icke hvarje relation till det varande. Lotze skiljer visserligen icke själen från dess funktioner, han antager icke en substans i betydelsen af ett »tomt existensstoff», vid hvilket tingets innehåll skulle hänga, men han känner till en enhetlig bärare af själslifvet och talar om en själ med medfödda vanor att handla.

Om R:s empiristiska eller positivistiska kunskapsteori och hans därmed sammanhängande psykologi konsekvent tillämpades inom teologien på dess objekt, skulle denna enligt förf. förvandlas till blott en det kristna medvetandets fenomenologi: all vår kunskap har då blott att göra med »Dinge für uns», och vi själfva, våra jag, äro, i likhet med tingen i sig, blott skapelser af det subjektiva föreställningsförloppet. R. har nu visserligen icke fullt konsekvent tillämpat sin kunskapsteori inom teologien; han kunde i så fall t. ex. icke lära en från världen åtskild personlig Gud. Men hans kunskapsteori kommer dock till användning på åtskilliga dogmatiska loci. Förf. lämnar några exempel därpå.

R:s lära om Gud är ett sådant exempel. Ehuru R. — inkonsekvent nog — lär en personlig Gud med objektiv realitet, visar sig inverkan af hans kunskapsteori däri, att han häftigt polemiserar mot användningen af begreppet det absoluta på Gud och — såsom en motsättning däremot — häfdar kärleken såsom grundbestämningen i Guds väsen. Kärleken såsom existerande *endast i relation* till något annat och sålunda tillkommande endast en Gud »für uns» sättes *i stället för* och med förnekande af det absoluta. Förf. har för öfrigt i detta sammanhang anfört flere exempel på den hos R. vanliga taktiken att i ytterlig grad vanställa sina motståndares mening. — Ett annat exempel på, huru R:s kunskapsteori inverkar på hans teologi, är hans religionsbegrepp. Vore han fullt konsekvent, borde gudsförhållandet klart och tydligt sägas vara en blott psykologisk företeelse, en blott subjektiv föreställning. Nu utsäges detta icke klart och tydligt, men

polemiken mot »unio mystica» och »das Bittgebet» visa hän i den riktningen, liksom äfven förhållandet till Gud förlorar sin ursprunglighet och själfständighet genom det sätt, hvarpå detsamma träder tillbaka för förhållandet till världen, i det att människan endast för sin frihetsställning till världen *behöfver* gudsidén och de religiösa föreställningarna. — Förf. visar vidare, huru kunskapsteorien inverkat äfven på R:s kristologi, hans lära om försoningen, om bönen, om den Helige Ande, sakramenten och de yttersta tingen.

Af mycket intresse äro de satser ur Lotzes religionsfilosofi, hvarmed förf. afslutar sin första del för att visa olikheten mellan filosofen Lotze och den på honom sig åberopande teologen Ritschl. Hos Lotze möter en teistisk åskådning, som i fråga om »metafysik», Kristi person och särskildt undren afgjordt pekar i kristlig riktning, där den icke rent af kan kallas en kristlig åskådning, under det att hos Ritschl — t. ex. i hans försök att slingra sig undan frågan om undren — möter ett »Hin und Her», ett »Schaukelspiel», emedan han icke velat konsekvent genomföra sin kunskapsteori, i hvilket fall denna skulle blifvit för hvarje teologi »grundstürzend».

I den *andra* delen af sitt arbete behandlar förf. förhållandet mellan *teoretisk* och *religiös* kunskap enligt Ritschl. R. har som bekant gjort gällande en skarp dualism mellan dessa två slags kunskap genom sin teori om »värdeomdömena». R. har emellertid äfven härvidlag gjort sig skyldig tlll oklarhet och inkonsekvenser. Icke endast mellan 1:sta upplagan af »Rechtfertigung und Versöhnung» å ena sidan och de senare upplagorna å den andra råder, om icke nödvändigt motsägelse, såsom somliga författare ansett sig böra antaga, så åtminstone så pass stor olikhet i detta stycke, att man kan blifva tveksam om R:s verkliga mening; utan äfven den af R. först i de båda senare upplagorna af hans nyssnämnda hufvudarbete framställda, mycket omtalade »värdeomdömesteorien», som dock enligt t. ex. Ritschlianen Reischle utgör ett karakteristikum för den Ritschlska skolan, är af sådan art, att mycket olika meningar angående dess rätta inneböird framkommit. Intressant och lärorik, om också enligt sakens na-

tur något tröttande och föga ägnad att ingifva förtroende till den Ritschlska teologiens och skolans tankeklarhet eller benägenhet att gifva ett klart besked, är den ganska utförliga redogörelse, som förf. lämnar rörande teologernas, hufvudsakligen ritschlianska teologers, olika försök att komma till rätta med, försvara, förklara, modifiera och komplettera mästarens uttalanden om den religiösa kunskapen såsom förlöpande i »självständiga värdeomdömen» till skillnad från den teoretiska eller världskunskapen, som endast *beledsagas* af värdeomdömen (»begleitende Werthurtheile»). Den viktigaste punkten i den lifliga kontroversen om denna fråga är nu den, huruvida R:s »självständiga värdeomdömen» skola tänkas utgöra en motsats till s. k. Seinsurtheile eller existensomdömen, så att den religiösa kunskapen intet har att göra med »varandet i sig» utan endast med »värdet för oss». R:s lärjungar förneka nu berättigandet af en sådan tolkning. De framhålla därvid hvad mästaren enligt dem »velat» säga, mera än hvad han verkligen sagt. De mena, att han endast velat betona, att det, hvartill den religiösa kunskapen hänför sig, icke är likgiltigt för oss och vår frälsning och att trosvissheten icke kan härledas ur sinnlig varseblifning och teoretiska tankefunktioner, utan måste komma ur lefvande öfvertygelse om trossatsernas värde för vårt personliga lif, ur praktisk »upplefvelse», ur en personlig öfvertygelse, som är verkad af Gud själf, o. s. v. Med rätta anmärker förf., att om det endast vore detta R. velat säga, så vore all opposition från teologernas sida omotiverad, liksom väl ingen teolog, åtminstone i våra dagar, vill bestrida, att teologien i den kristna tron äger en självständig kunskapsprincip. I självva verket skulle R. då endast uttala en allmänt erkänd sanning och intet skäl föreligga att här tala om någon »upptäckt», som blifvit gjord af R. eller hans skola, ehuruväl denna skola gärna vill anse tämligen allmänt erkända sanningar såsom sina »upptäckter».

Frågan är emellertid enligt förf. icke hvad R. velat bejaka eller bestrida i fråga om trosföremålens objektiva realitet, utan frågan är denna: utsäger den religiösa kunskap, som uteslutande förlöper i s. k. värdeomdömen, något an-

gående en utom det religiösa subjektet fallande *realitet*, eller är det här blott tal om *värdet, betydelsen för oss* af det som tros. Förf. anför flera uttalanden från den Ritschlska skolans män, hvilka gifva vid handen, att man inom detta läger icke anser den R:ska värdeomdömesteorien garantera trosobjektens realitet utan i stället lämna denna oafgjord. Men viktigast äro härvid naturligtvis Ritschls egna principer, utsagor och förklaringar. Och där finner man, att R:s positivistiska kunskapsteori, afsikten med densamma — nämligen att helt afgränsa den religiösa och den teoretiska kunskapen från hvarandra — samt den logiska innebörden af begreppet värdeomdöme nödga till den slutsatsen, att denna teori lämnar frågan om trosobjektens realitet oafgjord. Intet finnes heller i R:s direkta uttalanden, som strider mot denna af saken och sammanhanget själfva kräfda tolkning. Denna tolkning bekräftas särskildt af den Ritschlske teologen Herrmanns dualistiska åtskillnad mellan de två slags verkligheter, som enligt Herrmann äro föremål för å ena sidan religiös kunskap, å andra sidan den vetenskapliga eller teoretiska kunskapen; Herrmann går i sin åtskillnad mellan »das Erklärbare» och »das Erlebbare» så långt, att han icke endast betraktar det som ett »missbruk» att bruka gudsidén till metafysisk världsförklaring utan äfven anser det likgiltigt, om man såsom kristen bekänner sig till en materialistisk eller en idealistisk metafysik (!); så fjärran från frågan om objektiv realitet är den religiösa kunskapen, som har till föremål endast »das, was von dem Selbstgefühle als wertvoll genossen werden kann». Konsekvent synes äfven logiken böra helt uteslutas från den religiösa kunskapens område, och den konsekvensen har också blifvit dragen af en författare Bonus. Man har också kunnat hos R. själf tala om en »Abkehr von der Logik». Egendomligt är det, att man talar om »omdömen», om »kunskap», då man vill helt utestänga den teoretiske anden. Föröfrigt är det hos R. icke endast den teoretiske anden, som får träda tillbaka; värde mätes enligt honom endast af den *kännande* (fühlende) anden, i känslor af lust eller olust.

Förf. gör den befogade anmärkningen, att man hos Ritschl och hans lärjungar icke kan beträffande begreppens

verkliga innebörd göra några säkra slutsatser på grund af ordalydelsen, men att många oklara andar, hvarpå vår tid synes vara synnerligen rik, hafva låtit sig duperas af de Ritschlska teologernas mången gång om en varm religiositet vittnande uttalanden om Kristi gudom, uppenbarelse, religiösa »upplefvelser» m. m., under det att dessa teologer själfva icke förmått bringa en hållbar harmoni till stånd mellan sina filosofiska förutsättningar och de religiösa behofven och intentionerna. Ja, man har t. o. m. — säkerligen icke utan skäl — betecknat det dunkla och oklara i mästarens uttryckssätt såsom en af de yttre grunderna till den R:ska teologiens attraktionskraft i nutiden.

Äfven R:s uppfattning af den religiösa erfarenheten bekräftar den gifna tolkningen af hans värdeomdömesteori. Ty religiös erfarenhet består enligt R. däri, att gudsidén, som vi bildat på grund af *antropologiska* motiv, gifver oss styrka och kraft att häfda vår personlighet gentemot världen; religionen blir endast en tydning och tolkning af vissa inre, psykiska eller etiska fakta från synpunkten af gudsidén. En lefvande, personlig gemenskap mellan människoanden och den transcendente Guden gifves det principiellt *icke* på en sådan kunskapsteoretisk ståndpunkt som R:s.

R. har emellertid åtminstone i två punkter tydligt motsagt sin kunskapsteori och särskildt sin bestämning af den religiösa kunskapen till skillnad från den teoretiska, nämligen dels i sin teoretiska bevisning för gudsidéns nödvändighet, en framställning, som dock i 3:dje upplagan af »Rechtf. und Versöhn.» undergått en högst underlig och otymplig redaktionsförändring, dels i sitt försvar för Guds personlighet gentemot D. F. Strauss. Betecknande för den R:ska skolan är Ritschlianen Traubs kritik af mästaren i detta hänseende, hvarvid den nyssnämnde förf. förklarar hvarje teoretisk insikt i Guds tillvarelseform och verkningssätt vara omöjlig, ända därhän att vi icke ens få om Gud utsäga, att han är personlighet, annat än i den mening, att vi använda ett uttryck, som för oss själfva underlättar vår erfarenhet och som tillika är tjänligt att göra oss förstådda af andra.

Förf. afslutar sin andra del med en redogörelse för

Lotzes hithörande tankar. Denna redogörelse innehåller mycket af stort intresse; så t. ex. omtalandet af huru Lotze fattar begreppet *det absurda* i jämförelse med det tankeomöjliga. Öfver hufvud taget gör Lotzes religionsfilosofi det intryck, att vi skulle anse dem, som intressera sig för religionsfilosofiska studier, ha bra mycket större gagn af att studera Lotze än sådana med en viss ifver studerade författare som Sabatier och Höffding, hvilkas religionsfilosofi — i all synnerhet den förstnämndes på grund af hans större sammanblandning af kristligt och okristligt — i längden ej gärna kan annat än verka depraverande och förande ut i stiglösa öknar.

Vi referera här icke förf:s redogörelse för Lotzes tankar, utan inskränka oss till att nämna, att enligt förf. visserligen flera beröringspunkter finnas mellan Lotze och Ritschl med hänsyn till polemiken mot den ensidiga intellektualismen och hvad som därmed sammanhänger, men att dock en *väsentlig* skillnad råder dem emellan, i det att Ritschl stipulerar en skarp dualism mellan teoretisk och religiös kunskap och därmed mellan tro och vetande, under det att Lotze — äfven om förf. har åtskilligt att därvid mot honom anmärka — betonar enhetligheten i den mänsklige andens lif. Förf. vill i likhet med andra i stället för i Lotzes filosofi i den positivistiska nykantianismen med dess skarpa dualism mellan gemyt och förstånd, praxis och teori, ideal och sanning finna den filosofiska anknytningen för R:s teologi.

Studiet af professor Rosenqvists bok har hos referenten ytterligare stärkt öfvertygelsen, att vi i den Ritschlska s. k. kristna teologien i stort sedt möta en för vår tid egendomlig patologisk företeelse. Hos somliga af denna sjukdom smittade är »själfkänsla», stundom t. o. m. i formen af storhetsmani, ett framträdande karaktäristiskt drag. Hos andra åter, och visserligen de mera djupt anlagda naturerna, utmynnar sjukdomen i en alltomfattande skepticism, inre disharmoni och fridlöshet. Vanligen genom flere förmedlingar, stundom ganska omedvetet, har sjukdomen blifvit inympad, och först på ett mer framskridet stadium blifver den uppenbar för patienten. De äro icke få bland det yngre släktet, som för närvarande äro genomsjuka i nyss nämndt afseende. Några af

dem, som varit i liknande situation, hafva lyckligt genomgatt krisen, och det är att hoppas, att de skola blifva till mycken välsignelse i sin ämbetsgärning — ty det är på prästkandidater och unga präster jag här i synnerhet med, jag må väl säga, blödande hjärta tänker. Och jag är viss på, att många andra, som nu se sitt tillstånd mörkt, skola vinna hälsa. Den vinnes visserligen djupast sedt på en helt annan väg än genom böcker, men äfven böcker kunna vara till hjälp. Vi ville hoppas, att den här anmälda boken må få bidraga till att lämna någon sådan hjälp.

Och så ännu ett, som länge legat på hjärtat och som i detta sammanhang må utsägas: må det dömande, som, utan förstånd för hvad en trogen vetenskaplig forskning verkligen uträttat, stundom ute i församlingarna och äfven af präster riktas mot våra prästkandidater på grund af deras »moderna teologi» o. d., få ersättas med något annat, med trägen bön om trogna herdar! Den som skrifver detta tror sig äga rätt att — utan fruktan att därmed synas vilja smickra eller behaga sina lärjungar — säga, att bland denna tidens teologie studerande, kanske i icke mindre grad än under någon föregående tid, finnas prästämnen, som böra vara anledning till glad tacksamhet, äfven om de icke undgått beröring med den sjukdom, hvarom här talats och mot hvars spridare, i denna deras egenskap, ingen skonsamhet bör visas.

Hj. D.

EUCKEN, RUDOLF, *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.* Leipzig. Dürr'sche Buchhandlung 1903. 242 sid. Pris M. 4: 20.

Enhvar, som något följt med de senare årens systematiskt-teologiska och religionsfilosofiska litteratur, har helt visst ofta stött på namnet *Rudolf Eucken.* Och hvar gång det nämnts har det legat något af ett program däri. I Euckens åskådning har den nya »vändning till metafysik», som synes vara på väg att slå igenom äfven inom teologien, sökt och funnit värdefulla anknytnings- och stödjepunkter. Den mest framträdande representanten för denna riktning, *E. Troeltsch*. har uttryckligen hänvisat till Eucken såsom sin närmaste

meningsfrände. På liknande sätt har — andra exempel att förtiga — i vårt land *V. Norström* i de mest entusiastiska ordalag riktat uppmärksamheten på Euckens tankearbete. Om hans sista stora verk: *Der Wahrheitsgehalt der Religion* har han fällt det djärfva yttrandet, att det i denna bok finnes »enskilda partier och allmänna synpunkter .... hvilka fresta till det omdömet, att den nedsätter med en gång hela den föregående religionsfilosofiska litteraturen till en inledning och sätter sig själf såsom den moderna religionsfilosofien, gifven i stora drag».

De sträfvanden, för hvilka i vårt land V. Norström framträder såsom den bäst rustade representanten, torde ock till det allra närmaste sammanfalla med den tendens, som genomgår hela Euckens omfattande filosofiska produktion. Sedan länge har han intagit en ledande ställning bland representanterna för en idealistisk metafysik inom den nyare tyska filosofien, och ingen har med mera energi än han upptagit striden mot alla af ensidigt naturvetenskapliga förutsättningar behärskade, mer eller mindre krasst materialistiska åskådningar. Ville man ha ett kort slagord för det som hans sträfvande innerst gällt, kunde man kanske finna det i titeln på ett af hans hufvudarbeten: »Der Kampf um *einen geistigen Lebensinhalt*». Men allt klarare har det härvid blifvit honom — eller han har åtminstone funnit allt distinktare uttryck därför — att ett sådant ej låter sig eröfras och mot alla fiendtliga makter bevaras, om det ej kan byggas upp på en fast, själf i det mänskliga väsendets allra innersta djup fotande, *religiös* grund — problemet om vinnandet af »ett andligt lifsinnehåll» har allt tydligare tillspetsats till det om »der Wahrheitsgehalt der Religion». Och i det han härvid funnit sig ej kunna stanna vid något slags allmän religiositet utan med största klarhet och skärpa insett och betonat den positiva eller, som han uttrycker sig, den »karaktäristiska» religionens oumbärlighet för ett verkligt bärkraftigt religiöst lif, har han förts att alltmer draga in kristendomens eget problem, frågan om dess anspråk och betydelse, i själfva sina filosofiska undersökningars centrum. Härvid har han noga tagit sig till vara för den gamla illusionen, som kunde och borde filosofien

ur »religionens begrepp» konstruera fram den sanna religionen och så uppvisa dennas identitet med det »väsentliga» i kristendomen. Utan det gäller fastmer att *förstå* kristendomen såsom ett faktum af på en gång fullt konkret historisk natur och dock med mer än historisk, »öfverhistorisk» betydelse — det gäller, med andra ord, det stora problemet, som alltmer synes afslöja sig som vår tids grundproblem, om förhållandet mellan »historia» och »norm»: huru kunna ur något, som närmast möter oss blott såsom en konkret historisk, »tillfällig», företeelse, nödvändiga, »absoluta» normer för oss växa fram? Just på denna punkt känner sig Eucken stå inför de svåraste, ännu obesvarade frågor: »Wie kann das, was äusserlich als Vergangenheit hinter uns liegt, innerlich zur lebendigen Gegenwart werden . . . wie können grosse Persönlichkeiten mit ihrer unvergleichlichen Individualität massgebend werden für das Ganze der Menschheit?» (Ges. Aufs. sid. 170). Ett än närmare ingående på detta problem torde man kunna vänta af en snart utkommande ny upplaga af Euckens »Grundbegriffe der Gegenwart», för hvilken han ställt i utsikt en »Auseinandersetzung» med Troeltsch, hvars hela arbete just koncentrerats kring denna fråga.

En tänkare, som med sådant allvar som Eucken kämpar med sådana problem, har för visso grundade anspråk på alla teologiska kretsars lifliga intresse. Också torde flera af hans mera betydande arbeten just inom sådana kretsar i vårt land ha tilldragit sig större uppmärksamhet än hvad på länge kommit någon utländsk filosof — möjligen med undantag för dansken Høffding — till del. Hans sista arbete, hvars titel läses här ofvan, kan helt naturligt ej i betydelse mäta sig med dem, i hvilka han i större sammanhang utvecklat sin åskådning. Det utgöres af ett tjugutal från olika håll sammanförda, mestadels helt korta uppsatser öfver, som det vid ett genomögnande af innehållsförteckningen kunde synas, ganska disparata ämnen. Dock skola helt visst alla, som läst boken, gifva Eucken obetingadt rätt i hans i företalet uttryckta förhoppning, att »enhvar, som går närmare in på saken, skall finna, att *en* totalåskådning omspänner och sammanhåller hela denna mångfald». Långt snarare skulle man

kunna klaga öfver en viss monotoni. Det är i grunden i nästan alla uppsatserna en och samma tankegång som kommer åter, vare sig nu utgångspunkten tages från något allmännare problem eller från teckningen af någon af kulturlifvets stormän. Och något principiellt nytt skall man näppeligen finna utöfver hvad som t. ex. i »Wahrheitsgehalt» är gifvet. Dock känner man ej detta förf:s ständiga återkommande till sitt älsklingstema såsom någon tröttande upprepning. Genom de ständigt nya synpunkter, från hvilka det belyses, vinner det ock för läsaren steg för steg i konkretion, på samma gång som härmed ett slags bevis föres för dess centrala betydelse och mångsidiga användbarhet. Och i det Eucken här själf gång på gång lämnat liksom ett sammanträngdt referat af den tankegång, som bildar den röda tråden i hans större verks väldiga tankemassor, skall detta arbete måhända för mången te sig lättillgängligare än dessa och så vara särskildt ägnadt att förmedla en *första* bekantskap med filosofen.

Det metodiska förfaringssätt, hvarigenom Eucken söker bana sig väg till och vinna en fast grund för sina etiska och religiösa postulat, skulle, med en från V. Norström lånad term, kunna benämnas det *kulturkritiska*. I en inträngande analys af det moderna kulturlifvet — i detta ords vidsträcktaste bemärkelse — söker han omsorgsfullt särskilja de olika grundtendenser, som däri göra sig gällande — ej närmast för att kritisera dem utan för att visa, hur i dem alla det moderna lifvets större medvetenhet, spänning och djup i förhållande till äldre tider från någon sida kommer till uttryck, hur fruktlöst och förkastligt därför hvarje försök att skrufva utvecklingen tillbaka till en äldre, mera naiv ståndpunkt måste vara. Först på grundvalen af ett sådant oförbehållsamt erkännande är en fruktbärande kritik möjlig. Men till en sådan för å andra sidan analysen, om den blott fortsättes tillräckligt djupt in, af sig själf öfver. Tidens olika grundtendenser visa sig alls ej löpa harmoniskt tillsamman i *en* riktning, de draga fastmer ofta åt rakt motsatt håll. Och midt i den yttre kulturrikedomen röjer sig på många punkter en förfärande inre tomhet, osäkerhet, hållningslöshet. Elementen till en

rikare syntes än någon tidigare finnas väl, men den gifver sig sannerligen ej af sig själft, den måste skapas, måste tillkämpas genom en hjältemodig inre handling, en energisk andlig samling — om ej det moderna lifvet skall slitas sönder i förtärande disharmoni eller utblottas på allt djupare innehåll.

Det moderna lifvets allmännaste karaktäristikon är den oerhörda tillspetsning som alla de motsatser, mellan hvilka det historiska, det mänskliga lifvet rör sig, ha vunnit. Så först motsatsen mellan *subjekt* och *objekt*, mellan människan och hennes värld. För det medeltida medvetandet gledo de båda ännu liksom omärkligt öfver i hvarandra. Människan kände sig å ena sidan fast infogad på sin plats i den objektiva världens sammanhang, och hade i det väsentliga blott att taga detta såsom något gifvet; utan närmare pröfning böjde hon sig för de yttre auktoriteter, under hvilkas hägn hon vuxit upp. Och »världen» å andra sidan tänktes alltigenom efter människans beläte, antropomorfistiskt: den behärskades och genomträngdes öfverallt af på människovis verkande andliga makter, hvilka i hvarje ögonblick kunde i underverkningar genombryta dess sammanhang. Den nyare tiden åter har mer och mer — hvarje dess epok betecknar ock ett nytt steg i denna riktning — skilt människan och hennes värld från hvarandra, subjektiverat det subjektiva och objektiverat det objektiva. Människan böjer sig ej längre för någon blott yttre auktoritet. Hon lägger själf sitt mått på allt, hon lagstiftar för sig själf och för naturen. Endast de normer hon själf skapat vill och kan och får hon erkänna. Så redan på det teoretiska, så än mer på det praktiska lifvets område. Och å andra sidan: denna samma människa infogad såsom ett litet försvinnande led i naturens oändliga, absolut objektiva, absolut opersonliga, järnhårdt nödvändiga sammanhang!

Mot dessa båda sidor svara två skilda ideal för människans sträfvan: *frihet* och *sanning*. Om de än, när man tränger till djupet, skulle visa sig höra på det innerligaste samman — sådana de omedelbart föreligga träda de i skarpaste konflikt med hvarandra. »Dort will das Subjekt das Objekt bemeistern, hier das Objekt das Subjekt an sich ziehen, dort wird der Mensch gehoben und erweitert, hier

herabgesetzt und eingeengt; dort wird sein Affekt leidenschaftlich erregt, hier möglichst herabgestimmt; dort wird aller Inhalt durch uns und unsere Organisation vermittelt, hier wird die menschliche Art mit aller Kraft eliminiert; dort weist alle Bewegung zum Menschen zurück, hier treibt sie über ihn hinaus zur Unendlichkeit» (sid. 29).

Men denna motsats är ej blott en motsats mellan ett teoretiskt och ett praktiskt ideal — den återkommer med samma skärpa *inom* det praktiska lifvets sfär i de två *lika* starkt betonade, i och för sig *lika* berättigade, *lika* moderna krafven på å ena sidan *individens* fulla befrielse, hans individualitets rätt till ohämmad utgestaltning, och å andra sidan på hans deltagande, under offrande af alla egna intressen, med insättande af all sin kraft, i det *sociala* arbetet till höjande af alla de mångas, hela människosamfundets existens. Men medan dessa båda strömningar dock stämma öfverens i *ett:* i höjandet af människans tillvaro, det kraftigare utvecklandet af människolifvet, möter just detta drag åter en fiende i intet mindre än självfva den gestaltning, som det moderna *arbetet* tagit.

Så har ju ej varit meningen, när man hänfördt prisat arbetet som vår tids kanske största drag. Väl kräfver ögonskenligen det moderna arbetet — det vetenskapliga ej mindre än det praktiskt tekniska — på helt annat sätt än fordom af hvarje sin arbetare en underkastelse under arbetets objekt. Det räcker ej längre med enstaka ansatser, med än så geniala subjektiva hugskott; man har lärt sig, att man måste tränga in i och tålmodigt lyda objektets egna lagar, om man verkligen skall få det i sin makt. Men på denna väg har man ju ock trängt fram till ett hittills oanadt herravälde öfver tingen, som gjort människolifvet oändligt rikare än fordom. Och detta ej blott i yttre mening, något liknande kan ock äga rum i inre, andligt hänseende. Genom arbetet växer den enskilde ut öfver sin egen tränga subjektivitet, han skapar omkring sig en egen arbetsvärld, liksom en andlig omgifning, ur hvilken hans inre lif kan ösa styrka. På samma gång lär arbetet den enskilde att känna sig blott som ett led i en universell arbetsorganisation, och inför sakens storhet låter

det honom känna hans egen litenhet och begränsning. Det kan lära honom ödmjukhet och skärpa det eljes i vår tid från så många håll underminerade pliktmedvetandet. Men i det han härigenom ryckes utöfver sig själf, betyder äfven detta en tillväxt i inre rikedom. Så synes just arbetet vara egnadt att åter försona det objektiva och det subjektiva, det sociala och det individuella. Och dock låter det sig ej förbises, att det i arbetets moderna organisation — en organisation, som med nödvändighet kräfves af de uppgifter det har att fylla — finnes sidor, som alltför lätt kunna låta dess verkan slå ut i rakt motsatt riktning. I stället för att vara en häfstång för personlighetens emancipation hotar arbetet att själf alldeles emancipera sig från personligheten. Skall arbetet göra oss andligt rikare, måste vi kunna känna det såsom *vårt* arbete; vi måste kunna med hängifvenhet inlägga vår personlighet däri för att få den rikare tillbaka därur. Men detta synes allt mer och mer försväras, ja i otaliga fall alldeles omöjliggöras genom arbetets ständigt fortgaende mekanisering och specialisering — det gäller ej blott arbetet i fabrikerna utan ock t. ex. i statsförvaltningen, ja äfven inom vetenskapen. Den enskilde förlorar öfversikten öfver det hela, arbetet blir monotont och själlöst, förslöande och utslitande, i stället för vidgande och föryngrande.

För sina djupare personliga intressen, där dessa ej alldeles förkväfvas, tvingas så den enskilde att söka tillfredsställelsen ej *i* sitt egentliga arbete utan *vid sidan af* detta. Men det hela upplöser sig då så ofta uti en den blotta subjektivitetens godtyckliga lek, i en ästetiserande romantiks flyktiga stämningar, som alltför lätt löpa ut i en hållningslös, allt relativiserande sofistik och skepticism. I en sådan subjektivism ligger ingen lösning af motsatserna, blott en flykt från dem. Skola de verkligen öfvervinnas, måste nya djup uppdagas i människans inre värld, hon måste känna hur hennes andliga lif, också det, är fast infogadt i ett objektivt sammanhang, hur det sträcker sina rötter in i en universell andlig värld. Först då finner hennes inre lif den hållpunkt det behöfver. Utan ett »Durchlebtwerden von einem Mehr als Menschlichen», citerar Eucken efter den yngre Fichte, är ingen personlighet möjlig, och den naturliga tillvarons skrankor förblifva då oöfvervinne-

liga. Men i ett sådant öfverindividuellt andligt lif *kunna* vi få fäste, tecken efter tecken skola för den, som vill akta uppå dem, visa sig och tyda hän härpå. Redan det rena tankearbetet, med dess sträfvan att tränga utöfver den psykiska mekanismen är oförklarligt utan »ein allbegründendes und allumfassendes lebendiges Sein». Än klarare språk talar det sedliga krafvet med sin fordran till människan, att hon *skall* gå utöfver sig själf. Och se vi oss omkring, så se vi, om vi vilja se det, midt i all småaktighet, lumpenhet, egennytta — oegennyttiga sträfvanden, kärlek, rättfärdighet, hängifvelse åt det sannas och skönas idealer segerrikt bryta fram — allt oförklarligt, om icke i människans inre en universell, enhetlig makt vore verksam, som ryckte henne öfver hennes naturliga isolering och egoistiska individualitet. Men dessa spår gäller det nu att fullfölja, det gäller att ej blott upptaga dem såsom gifna utan att göra dem om till egen manlig gärning och hit förlägga tyngdpunkten af sitt lif. Då står man på den »*universella*» religionens mark. Den är intet annat än andens fulla besittningstagande af sig själf, dess framträngande till lifvets djupaste själ.

Men huru väldigt än det tillskott i styrka, innerlighet och enhet är, som människans lif härigenom vinner, är dock »denna art af religion icke dess enda form, ja icke en gång den form, i hvilken religionen har blifvit en självständig makt och vunnit ett eget rike». Skall nämligen dragningen till religion kunna kämpa sig fram och hålla stånd mot alla de väldiga hinder, som resa sig däremot, framför allt de hinder, som komma från människans eget inre, där »det stora och det lumpna, det ädla och det låga, ja det gudomliga och det diaboliska» (sid. 177) kämpa om herraväldet — då måste religionen skapa sig på en gång ett stöd och ett organ i en »specifik» (efter »Wahrheitsgehalts» terminologi: »karaktäristisk») religion, som träder människan till mötes med hela det konkretas gripbara åskådlighet och koncentration. »En sådan religion växer ej fram ur andelifvets allmänna faktum utan af en motverkan mot svåra hinder och stora förvecklingar inom andelifvet. Uppenbarligen är i människolifvets sfär den andliga rörelsen ej en lugn utveckling utan en hård kamp ej blott

utåt utan också mot sig själf; i denna strid segrar ofta det lägre, ja det drar andliga krafter till sig, rycker dem från deras sanna syften och växer genom deras hjälp till en demonisk makt. Hindren räcka mycket för djupt för att låta sig öfvervinnas genom ett successivt framåtskridande, genom en långsam anhopning, kulturens utveckling skärper blott alltmer konflikten; skall därför ej all lifvets kraft och mod sjunka samman, så återstår blott den enda möjligheten, att segern sker genom det gudomliga själf, att genom uppenbarelse af nya andliga djup, visserligen ej lidandet och ondskan upphäfvas, men väl ett gent emot dem öfverlägset område öppnas och människan genom religionen höjes dit upp» (s. 168 f.). Men så har ock skett — framför allt genom Kristus. Men på kristendomens område har religionen städse på nytt, när den som bäst dömts till döden, visat sig äga denna kraft att med elementär makt åter bryta fram genom alla hinder. Ett sådant genombrott upplefva vi åter i våra dagar. Och intet mindre än hela vår kulturs, hela vår historias framtid hänger på, att vi här finna den inre samling och enhetspunkt vi behöfva. Det är en oerhörd uppgift som härmed förelägges oss. Af det allmänna kulturlifvets ledande andar kräfves det, att de ej, såsom så ofta förr, isolera sig från religionen eller åtminstone den positiva religionen — af de fromma, af teologerna åter, att de bättre än hittills lära sig skilja mellan kärna och skal och finna kraft till ett offer af många inrotade fördomar. Men alla goda krafter måste sättas in på denna uppgift — då kan och skall den lösas.

I mest direkt och utförd form återfinnes denna tankegång, af hvilken vi blott kunnat gifva en torrt skematisk bild, dels i tre af uppsatserna i bokens första afdelning: »Zur Moral und Lebensanschauung A. Allgemeines» (»Die moralischen Triebkräfte im Leben der Gegenwart»; »Die Innere Bewegung des modernen Lebens»; »Festrede zur Jahrhundertfeier»), dels i de två första uppsatserna under rubriken: »Zum religiösen und religionsphilosophischen Probleme» (»Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart»; »Der moderne Mensch und die Religion»). I bokens första uppsats går förf. en, i viss mening, motsatt väg. Går han eljes själf

anklagande till väga mot nutiden, så utgår han här åter från de moderna anklagelserna mot moralen för att genom det järnhårda ok den pålägger människan beröfva hennes lif dess friskhet och frihet, göra det trångt och tungt, och söker nu med exempel från den strängaste moralens representanter visa, hur här öfverallt visar sig ej ett insnörande och ett förkväfvande af lifvet utan fastmer en oändlig vidgning och krafttillökning. »Wo ist denn mehr echte Kraft: bei unseren neumodischen Romantikern mit ihren schwelgenden Stimmungen und ihrem Sich-Einreden eines grossen Vermögens oder bei jenen Helden, Männern wie Plato, Luther, Kant, die freilich viel zu sehr von der Schwere der Aufgabe erfüllt waren, um einen Überschuss von Kraft zu empfinden und darüber viel zu reden, deren Vermögen aber ein grosses Lebenswerk besiegelte?» (sid. 14).

Men äfven i ämnen, som åtminstone skenbart ligga mera åt sidan för denna tankegång, återkommer den gerna i en eller annan form. Med den är det Eucken i den såsom ett »Anhang» införda uppsatsen: »Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen?» motiverar filosofiens stora pedagogiska betydelse och dess anspråk på en ej alltför knappt tillmätt plats i elementarundervisningen. Till den går han tillbaka, när han, med särskild tanke på Finland, skrifver om »Die Bedeutung der kleineren Nationen»: hos de små folken, där »das Interesse an den grossen Weltkämpfen mit ihren Leidenschaften nicht so direkt erregt wird», borde den stilla samlingen kring de allmänna, rent mänskliga problemen lättare kunna finna en plats. Och hos alla de olika personligheter han, i bokens mellersta afdelning, skildrar, är det i grunden ett och detsamma som han prisar: hos Runeberg och Goethe lika väl som hos Fröbel och de båda Fichte, hos en det praktiska lifvets man som Moritz Seebeck liksom hos en »ensam tänkare» sådan som Karl Steffensen: deras modiga framträngande till och förtröstansfulla fasthållande vid det andliga såsom tillvarons djupaste grund och innersta kärna. Detta får dock ej tydas, som porträtterade han efter schablon — enhvar som läst hans »Lebensanschauungen der grossen Denker», kanske det mest gifvande af alla Euckens arbeten, vet, att

han är en mästare i individualiseringens konst. Minst lyckad är kanske teckningen af »Runebergs lifsåskådning», där Eucken, såsom han själf påpekar, ej i den omfattning som vid de andra kunnat ösa direkt ur källorna. Däremot skulle man gå miste om något af det finaste Eucken har skrifvit, om man på grund af sin obekantskap med föremålen förbiginge de båda minnesrunorna öfver Seebeck och Steffensen. Högst intressant är ock den utförliga recensionen öfver den strängt kyrklige katoliken *O. Willmans:* Geschichte des Idealismus (»Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte») — kanske får man här, under hans skarpa kritik liksom genom den varma sympati han trots allt betygar »vor diesem Lebenswerk eines ehrlichen und tapferen Mannes, einer lauteren und tiefgründigen Seele», Euckens egen ståndpunkt klarare för sig än någonstädes eljes i hans arbete. Mera afsides från det öfriga stå egentligen blott de två fina bidragen till filosofiens historia: »Aristoteles' Urteil über die Menschen» och »Pierre Bayle, der grosse Skeptiker» — dock klingar grundtemat äfven här tydligt nog igenom.

Vi sluta med den önskan, att boken måtte bland våra teologiskt intresserade finna många läsare, och att de, som ej redan gjort det, häraf måtte föranledas att stifta bekantskap också med Euckens större arbeten. Är det ock mer problem än svar, mer postulat än resultat han tills vidare gifver, så har han dock verkligen något att gifva — och det är vackert så. I alla händelser ligger det något sällsynt välgörande och uppryckande i den väldiga öfvertygelsens kraft och värme, med hvilken han talar. Kanske tycker man, att han så ofta i stället för en objektivt pröfvande och siktande filosof blir till en ifrande predikant. Men han är i så fall en predikant i allra största stil, och vi tro i alla händelser, att härigenom långt mera är vunnet än förloradt. *E. Bg.*

RIGGENBACH, EDUARD, a. o. Professor der Theologie in Basel, *Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19* nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Autenthie untersucht. Sjunde årgångens första häfte i skriftserien »Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», heraus-

gegeben von *A. Schlatter* und *H. Cremer.* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. Pris 1: 80 Mk. 103 sid. Pris för en hel årgång af den nämnda skriftserien 10 Mark.

Den föreliggande skriften lämnar en grundlig behandling af spörsmålet om den trinitariska dopbefallningens i Matt. 28, 19 äkthet. Emedan detta spörsmål på sista tiden åter synes ha blifvit aktuellt och måhända kommer att äfven bland oss blifva en anledning till kärkomna inkast mot det kristliga dopet och den kristliga missionen, påpeka vi professor Riggenbachs ingående redogörelse för frågan och angifva här det väsentliga af det resultat, hvartill han kommer.

Frågan om den trinitariska dopbefallningens i Matt. 28, 19 äkthet är icke ny. Handskrifterna till Matteusevangeliet gifva visserligen ingen anledning till tvifvel, men detta bibelställes autenti har dock af inre skäl blifvit anfäktad. Sådana tvifvel uttalades på 1700-talet, och i vår tid måste naturligtvis den »kritiska» skola, som i följd af sin dogmatiska grundåskådning förnekar Kristi uppståndelse, förkasta dessa ord såsom äkta ord af den uppståndne. Men därjämte har man menat, att den urkristliga församlingens praxis att döpa i *Jesu* namn skulle utesluta den trinitariska dopbefallningens äkthet. Yttre historiska stöd härför har man dock icke kunnat påvisa, förrän man nyligen trott sig finna sådana, i det att den engelske lärde Conybeare år 1901 fästade uppmärksamheten vid den förut föga beaktade omständigheten, att Eusebius af Cæsarea anför Matt. 28, 19 i en textform, som saknar den trinitariska dopbefallningen. Conybeare trodde sig äfven kunna påvisa spår af denna text hos äldre författare och uppkastade därför den frågan, om icke denna textform vore den ursprungliga, hvilken först vid början af tredje århundradet blifvit ersatt med den nu i våra handskrifter och textupplagor befintliga. Den nya hypotesen har emellertid på många håll mötts med mycken reservation, emedan Eusebius själf också har den vanliga textformen på flere ställen.

Sådant är det sakläge, som föranledt undersökningen. Denna blifver närmast en textkritik. Förf. vill se till, om Matt. 28, 19 under de första århundradena af vår tidräkning var traderad i olika form och hvilken textform som bör be-

traktas som den ursprungliga. Han utgar därvid från c:a 300 före Kr. och går därifrån tillbaka i tiden. Emellertid har förf. äfven tagit i betraktande frågan om det ifrågavarande bibelställets autenti. Den frågan är den viktigaste, men också den svåraste.

Af ofvan angifna skäl uppehåller sig förf. mest vid Eusebius. I Eusebii skrifter har man observerat 20 ställen, som synas förutsätta en annan textform till Matt. 28, 19 än den vanliga. Conybeare, som dock endast användt sig af 15 sådana ställen, har af dem dragit den slutsatsen, att Eusebii text lydt så: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Denna textform finnes emellertid i verkligheten endast en gång hos Eusebius. På de andra ställena finnas sins emellan varierande delar däraf eller anspelningar därpå. Beaktansvärdt är, att ingen textform är karaktäristisk för någon särskild skrift af Eusebius, utan i en och samma skrift finnas sins emellan olika textformer, liksom å andra sidan samma citationssätt finnas i skrifter från mycket olika tid. Allt ådagalägger, att Eusebius citerar med en viss frihet och att han hvarje gång endast anför de skriftord, som synas ha betydelse i sammanhanget. Mest egendomligt är det tolf gånger mötande uttrycket ἐν τῷ ὀνόματί μου. På fem ställen möter oss hos Eusebius den vanliga textformen. Eusebius har således känt äfven denna textform. Sedan förf. kritiserat olika försök att förklara det dubbla citationssättet, stannar han för sin del därvid, att utelämnandet af dopbefallningen och den trinitariska formeln enklast förklaras ur arkandisciplinen; just de vid dopakten använda liturgiska formlerna och trinitetsläran höllo de kristna sedan slutet af 3:dje århundradet med stor omsorg dolda för de oinvigda. Eusebius synes äfven beträffande nattvardens instiftelseord ha iakttagit samma försiktighet. Uttrycket ἐν τῷ ὀνόματί μου skulle då vara en ersättning för utlämnandet af den trinitariska dopformeln. Emellertid har Eusebius, såsom af ofvanstående synes, icke öfver allt undertryckt den trinitariska textformen. Den s. k. arkandisciplinen tillämpades också i allmänhet ingalunda konsekvent.

Emedan Eusebius stod i nära beroende af Origenes'

skola, har man i förevarande hänseende undersökt Origenes skrifter. Denna undersökning har gifvit vid handen, att Origenes i sina åt oss på grekiska bevarade skrifter känner väl till den trinitariska dopformeln. Anförandet af den vanliga texten till Matt. 28, 19 finnes endast i sådana Origenes' skrifter, hvilka vi äga i den af Rufinus gifna latinska öfversättningen. Men då det är ovedersägligt, att Origenes känt till den trinitariska dopformeln och då det är föga troligt, att Rufinus skulle i denna enda punkt ha beriktigat Origenes med så mycken konsekvens, som i händelse af beriktigande skulle ha skett, så torde Origenes trots Conybeares tvifvel få anses som ett ganska säkert vittne till förmån för den vanliga texten till Matt. 28, 19.

Resultatet beträffande Origenes vinner i säkerhet därigenom, att tvänne hans ifriga lärjungar, nämligen Dionysius Alexandrinus och Firmilianus af Cæsarea i Kappadocien visas ha ägt kännedom om den vanliga texten till Matt. 28, 19. Den undersökning, som förf. företager rörande förhållandet i förevarande hänseende inom orienten under tiden från slutet af 2:dra till början af 4:de århundradet och inom occidenten under tiden från slutet af 2:dra till midten af 3:dje århundradet — att den trinitariska dopformeln vid sistnämnda tid varit känd i occidenten, bestrides icke af Conybeare — utmynnar däri, att under denna tid ingenstädes något spår kunnat upptäckas af den för Eusebius egendomliga formuleringen; tvärtom är den vanliga texten till Matt. 28, 19 i Mindre Asien, Syrien och Egypten säkert betygad i 3:dje, kanhända redan i 2:dra århundradet, under det att densamma i Nordafrika, Rom och Gallien kan spåras tillbaka ända till år 200, ja, till de sista decennierna i 2:dra århundradet. På en tid, då det svårligen ännu fanns en latinsk öfversättning af nya testamentet, fanns denna textform redan i vesterlandets grekiska handskrifter, och det är orimligt att förmoda, att den skulle ha uppkommit först i den latinska bibeln i Nordafrika och därefter smugit sig in äfven i grekiska handskrifter i Rom.

Men förf. går i sin undersökning längre tillbaka i tiden. Visserligen har en läsart, som omkring år 200 var utbredd i alla delar af kyrkan, utan att vid den tiden några spår till

en variant kunna upptäckas, starkt anspråk på att gälla som ursprunglig. Men emedan de flesta afvikande läsarter af någon betydelse uppkommit redan före den tiden, är det af stor vikt att fullfölja undersökningen längre tillbaka. Denna undersökning slutar därmed, att förf. finner sig kunna konstatera vittnesbörd till förmån för den vanliga textformen ända tillbaka till början af 2:dra århundradet. Få beståndsdelar af nya testamentet torde stödjas af en så gammal, omfangsrik och enstämmig tradition som den här i fråga varande, och den vanliga textformen kan betraktas såsom fullt garanterad.

Men därmed är icke frågan om det trinitariska dopets ursprung besvarad. Förf. ingår till sist äfven därpå. Två möjligheter finnas: *antingen* är den trinitariska doppraxis endast betygad för första gången genom Matteusevangeliet och hänförd till en Jesu utsaga, utan att denna i verkligheten hvilade på en Kristi instiftelse, *eller* också är dopbefallningen ett Herrens ord, som af någon anledning blifvit skriftligt fixeradt endast i det första af våra fyra evangelier. För det förra alternativet kan ett tungt vägande argument anföras, nämligen att kyrkan synes ha jämte och före den trinitariska doppraxis användt sig af dop endast till Jesu eller Kristi eller Herrens namn, och detta enklare dopsätt synes böra betraktas såsom det ursprungliga. Äfven nya testamentet talar ju på flere ställen om ett sådant dop. Man skulle kunna sätta i fråga, att vi här endast hade ett kortare uttryckssätt, som i verkligheten betecknade ett dop i den treenige Gudens namn. Förf. finner dock detta af atskilliga skäl oantagligt. I stället anser han, och, såsom äfven oss synes, med rätta, att man i den urkristliga församlingen äfven vid liturgiska handlingar gått tillväga med en viss frihet gent emot bokstafven. Samma frihet kunna vi iakttaga i evangelierna vid återgifvandet af Jesu ord. Ingenstädes möter någon ängslig bundenhet vid bokstafven, utan ordalydelsen återgifves med en viss sorglöshet och modifieras stundom efter tidens erfarenheter eller läsekretsens behof. En liknande frihet har man användt äfven gent emot Jesu dopbefallning. Detta framgår af de till ordalydelsen något olika sätt, hvarpå nya testamentet omnämner dopet till Jesu namn. Denna observation är mycket viktig.

Man kan nu tänka sig, att den förste evangelisten själf formulerat ordalydelsen i Matt. 28: 19, i den öfvertygelsen, att han därmed gifvit uttryck åt den uppståndne Kristi mening; *eller* också kan den trinitariska dopbefallningen vara Herrens eget ord, men den urkristliga församlingen har icke känt sig bunden vid en bestämd formel, utan utfört dopet på ett därifrån med hänsyn till ordalydelsen afvikande sätt, om hon af särskilda skäl var därtill föranledd och visste sig därmed icke kränka den lydnad och pietet hon var Herren skyldig. Det förra alternativet afvisar förf., emedan man därigenom skulle stöta på flera oförklarliga historiska svårigheter. Förf. stannar sålunda vid det andra alternativet; han betraktar dopbefallningen i Matt. 28: 19 såsom ett Jesu ord och förklarar dopet till *Jesu* namn ur den apostoliska församlingens frihet med hänsyn till bokstafven. Med antagande af detta bibelställes autenti är dock icke afgjordt, huruvida dess *ordalydelse* härstammar från Jesus själf. Man kan tänka sig, att vi här hafva en stark sammandragning af en utförligare undervisning af Herren, eller att här är en i det väsentliga ordagrann reproduktion af Jesu utsaga, utan att dock lärjungarne uppfattat denna såsom en föreskrifven formel. Förf. synes vara mest böjd för det senare alternativet, men betonar, att det här gäller en fråga af underordnad betydelse.

För dopbefallningens ursprung hos den uppståndne finnas också positiva anknytningspunkter, nämligen de icke få trinitariska ställen, som förekomma i de nytestamentliga brefven (1 Petr. 1, 2, Rom. 8: 11, 16, 17; Gal. 4: 4—6; Ef. 2: 18, 22; 4: 4—6; 2 Tess. 2: 13; Tit. 3: 6; samt med en systematisk formulering 1 Kor. 12: 4—6 och 2 Kor. 13: 13). Dopets instiftelse genom den uppståndne tillsammans med missionsbefallningen förutsättes af det oäkta slutet af Markusevangeliet, men ännu viktigare är Pauli vittnesbörd. Den vikt han lägger vid dopet vore hos honom, fienden till allt utvärtes väsen i religionen, obegriplig, om han icke betraktade dopet såsom en Kristi stiftelse, utan endast såsom en i kristenheten förefintlig sed. Äfven sammanställningen med nattvarden (1 Kor. 10: 2—4; 22: 13) talar härför.

Den af oss i sina hufvuddrag refererade skriften är af

icke litet intresse. Den visar oss, att man kunnat anföra starka historiska bevis för dop- och missionsbefallningens äkthet, hvilken nu återigen blifvit angripen. *Hj. D.*

LUNDIN, C. FR., *Kyrkohistoria för hemmet* under inseende af Professor W. Rudin. Andra delen, H. 1 och 2. Stockholm 1900 och 1902. P. A. Norstedt & Söners förlag. 420 sid. Pris för häfte 2: 75.

Det är med stort intresse en granskare går till ofvanstående arbete, som närmast adresserar sig till de svenska hemmen. Utan att reducera värdet af de häften, som förut blifvit anmälda i denna tidskrift, måste vi erkänna, att det synes oss, som om förf:s framställning vunnit i säkerhet och åskådlighet, allteftersom den historiska teckningen fortskridit in på tider, som ligga närmare vår. Reformationshistorien är tecknad i liffulla och kraftiga drag, där både personer och händelser i allmänhet komma i god belysning. Detta gäller icke minst vårt lands reformationshistoria, där förf. sökt att tillgodogöra sig de nyaste iakttagelserna. Äfven skuggorna framträda utan försök att förgylla hvad som hvarken kan eller bör förgyllas. Det är ju alltid en maktpåliggande och svår uppgift att skipa rättvisa, och den mänskliga forskningen löper alltid fara att misstyda och förvanska. Vi måste dock vitsorda, att förf. gått sin väg fram med erkännansvärd måttfullhet. En del väl valda citat ur den samtida litteraturen bidraga att rätt väsentligt öka föreliggande arbetes värde. Förf. har ock en påfallande lycklig förmåga att med några ord belysa samhörigheten mellan tidehvarf och utvecklingsskeden, att visa hur det ena framgår ur det andra. Af en viss betydelse för flertalet af hans läsare måste den jämförelse vara mellan luthersk och reformert protestantism, som han lämnar i häftet 2 s. 393 f.

Oaktadt ofvanstående kan rec. icke förneka, att äfven anmärkningar kunna framställas. Det synes exempelvis, som om förf. icke gifvit den rätta värdesättningen åt den tidsalder i den lutherska kyrkans historia, som följde närmast efter reformationen. Redan öfverskriften »den lutherska ortodoxismen» säger oss detta. Och slutomdömet ger stöd åt vår

uppfattning, när han låter ortodoxismen närmast gifva intryck »af en balsamerad mumie med i döden förvridna anletsdrag» (s. 339). I själfva verket upphäfver dock förf. verkan af sin egen bild, när han omedelbart därefter tillägger: »vi må dock ej tro, att allt lif var utsläckt i själfva kyrkan.» Ortodoxien är tvifvelsutan äfven den en lifsform, äfven om den icke kan tillvinna sig samma sympatier som många andra kyrkliga lifsyttringar. Men detta är ju i själfva verket icke mera märkvärdigt än att t. ex. inom växternas värld den ena lifsformen tjusar mer än den andra.

Loyola och jesuitorden har förf. ägnat en förträfflig teckning. Dock hade vi där önskat en ännu utförligare och mer åskådlig framställning af jesuiternas moral. Vi hade funnit det synnerligen på sin plats under alla förhållanden och framför allt under de tider, i hvilka vi lefva, då katolska kyrkan icke minst i jesuitismens förklädnad söker återbörda länder och folk, som hon tidigare förlorat. Och ett glänsande material ligger ju alltid nära till hands i Pascals Les Provinciales ou Lettres écrites à un provincial.

Då arbetets natur icke kräfver någon mera detaljerad framställning af granskningen, nöja vi oss med de antydningar, som här gifvits, jämte en önskan, att denna lika stort anlagda som väl utförda kyrkohistoriska skildring måtte blifva känd och läst i våra svenska hem, där hon har en betydelsefull uppgift att fylla. *Otto N—g.*

BLOMQVIST, JOHAN, teol. d:r, kyrkoherde i Vestra Tunhem, *Om den heliga nattvarden.* Afhandling till samtalsämne vid prästmötet i Skara den 19, 20, 21 augusti 1902 framställd. Skara 1902. 88 sid.

Kort efter det denna prästmötesafhandling utgifvits, förekom i en hufvudstadstidning ett påpekande af sistlidet års prästmötesafhandlingar, och d:r Blomqvists afhandling fick därvid ett mycket klent betyg, för öfrigt afgifvet med mycken öfverlägsenhet. Det lider nog intet tvifvel, att, om densamma bedömes från en föga kristlig och föga luthersk teologis ståndpunkt, den måste betraktas såsom tämligen värdelös, ty förf. intager en utpräglad konfessionellt luthersk ständ-

punkt. Det är nog också sant, att, om på afhandlingen ställas några i strängare mening vetenskapliga kraf, flere anmärkningar kunna mot densamma riktas, t. ex. att metoden och sammanhanget icke äro synnerligen stränga eller att nyare dogmatisk litteratur synes vara tämligen litet använd och särskildt att den dogmhistoriska afdelningen knappast är något annat än ett sammandraget referat af Thomasii redogörelse i hans dogmhistoria. Men om man är rättvis och bedömer afhandlingen helt enkelt såsom afseende att utgöra underlag för samtal vid ett prästmöte, så lärer den icke kunna frånkännas värde.

I en första del söker förf. besvara frågan: hvilken har varit Jesu afsikt med den heliga nattvardens instiftelse? Denna afsikt angifves vara den, att Jesus velat instifta en gemensamhetshandling, i hvilken han genom de jordiska elementerna meddelar de mottagande sin förklarade lekamliga människonatur såsom borgen för syndaförlåtelsen och det nya lifvet i gemenskap med Gud och såsom grundval för den glada tron på denna frälsning för det närvarande och för det tillkommande. — Denna grundläggande afdelning och därmed afhandlingen i sin helhet skulle enligt anmälarens mening ha vunnit icke så litet i värde, om förf. efter en noggrann exeges låtit den dogmatiska framställningen behärskas af en tydlig enhet, t. ex. den sanningen, att Jesus i nattvarden såsom i hvarje sitt nådemedel vill gifva sig själf, sin person, men här visserligen på ett egendomligt sätt, nämligen i den symboliska handlingens form. Om Kristus är den som här handlar, så kan symbolen icke vara blott symbol; om redan en människa kan fylla en symbolisk form med innehåll så, att formen ingalunda blifver en blott form, utan afståndet mellan symbolen och det symboliserade minskas, så måste den symboliska handling, som har Herren Kristus till subjekt, vara helt och hållet fylld med innehåll, d. v. s. de sinnliga elementen blifva helt och hållet bärare af det innehåll, som de symbolisera, och detta innehåll är ingenting annat än Herren Kristus sjalf såsom vår korsfäste och dödade Frälsare, nu gifvande oss sin kärlek i syndernas förlåtelse, lif och salighet. På så sätt skulle alla de bibliska och genuint lutherska tan-

karne om nattvarden kunnat erhålla ett starkare sammanhang med hvarandra, på samma gång som den personliga kristna erfarenheten blifvit mera använd såsom en anknytningspunkt för läran om nattvardens betydelse.

I en andra afdelning lämnas en öfversiktlig framställning af den ifrågavarande dogmens historia, och den tredje afdelningen talar om det kyrkliga samfundets och den enskilde församlingsmedlemmens förpliktelser i syfte att möjliggöra nattvardens rätta firande. I detta sistnämnda sammanhang beröras frågorna om konfirmation, skriftermål, kyrkotukt och det separatistiska nattvardsfirandet. Det visar sig här, att förf. är en man med praktisk erfarenhet som själasörjare. I en fjärde afdelning talas om välsignelsen af ett rätt nattvardsfirande. Måhända hade de här behandlade frågorna om förhållandet mellan ordets nådemedel och sakramentet samt om nattvardens betydelse för den vanligen så kallade natursidan i vår varelse, äfvensom nattvardens eskatologiska betydelse, riktigare behandlats i sammanhang med redogörelsen för nattvardens väsen.

I ett kort bihang upptager förf. frågan om prästens själfkommunion till behandling och kommer till det utan tvifvel riktiga resultatet, att, enär inga principiella skäl kunna anföras mot denna själfkommunion, densamma bör medgifvas i nödfall. Att sådana nödfall finnas flerestädes i vårt land, icke endast i de nordligare bygderna, torde vara obestridligt. Vi skulle äfven vilja erinra om, att de flesta af våra hednamissionärer under större delen af året lefva under förhållanden, som göra det högligen önskvärdt, att rätt till själfkommunion blefve dem medgifven. Alldeles särskildt gäller detta om våra matabelemissionärer. *Hj. D.*

RISBERG, BERNH., *I templets förgård.* Psalmer. W. Schultz förl. Ups. 1902. Pris 1: 25. Inb. 2: —.

Redan genom en del smärre publikationer af öfvervägande kritisk art har lektor Risberg visat sitt varma intresse för psalmboksfrågans lösning. Ett ytterligare bevis på detta intresse utgör föreliggande mer positiva inlägg.

Förf:s mål har härvid varit tvåfaldigt: dels att »gifva

form företrädesvis åt sådana religiösa och kyrkliga andaktsstämningar, som ej alls eller åtminstone på mindre nöjaktigt sätt äro företrädda i vår nuvarande psalmbok»; dels att »bearbeta några äldre psalmer uteslutande på grund af deras stora poetiska och religiösa värde».

Såsom sig bör, skiljes mellan de mer samfundsmässiga psalmerna (*»Högtidspsalmer»* och *»Psalmer om det kyrkliga och kristliga lifvet»*) och de mer privatmässiga (*»Psalmer för särskilda personer och förhållanden»*).

24 nummer uppgifvas såsom *original*, 9 såsom *bearbetningar*.

Må vi till en början något stanna inför dessa senare.

De inledas med en omskrifning af Davids 23 ps. (n:o 16). Att man i vår närvarande psalmbok bland dess talrika bearbetningar af Davidiska psalmer förgäfves söker den gammaltestamentliga »herdepsalmen», är onekligen en lucka, som bör snarast möjligen fyllas. Kyrkoherde Evers' revisionsförslag har också af den en bearbetning (Ps. 336). Om dennas förtjänster har jag redan i denna tidskrift uttalat mig. Skall dock en jämförelse ske, måste jag gifva lektor Risbergs omskrifning företrädet, då han synes mig än bättre lyckats återgifva psalmens egendomliga stämning. Den rekommenderas till en kommande revisions särskilda uppmärksamhet.

Från tyskan ha öfverflyttats med mer eller mindre frihet 5 psalmer: n:o 17, 18, 21, 22 och 23. Äfven n:o 33 får väl räknas hit, då förf. äfven här, åtminstone delvis, utgår från det tyska originalet.

Af dessa torde kanske n:o 18 och 33 böra sättas främst. På ett synnerligen vackert sätt återgifva de originalens flärdlösa trohjärtenhet. Äfven n:o 17 (efter J. Scheffler) är hållen i enkel, ädel ton och enligt min mening att föredraga framför 1896 års förslag. Att den dock skulle kunna undantränga den närsläktade n:o 211 i 1819 års psalmbok, kan väl ej allvarligen ifrågasättas. Därtill har denna senare med sin medryckande »schwung» slagit alltför djupa rötter i det svenska församlingslifvet.

En vacker skolpsalm är n:o 22. Ej fullt så gynnsamt utfaller däremot vår pröfning af n:o 21 (efter J. M. Meyfart).

Redan 1:sta versens 3:dje rad (»Till dig mitt hjärta flyger re'n åstad») kan ej gärna anses lyckad. Lika litet beteckningen »helgonkrans» för den framtågande, hvitklädda skaran (v. 5). När det vidare om denna skara (v. 6) upplyses, att den var »utan men», förekommer detta uttryck matt och öfverflödigt i det högstämda sammanhanget. Redan originalet har dock nog här och hvar slagit något öfver. Att t. ex. hela den himmelska helgonskaran skulle, med profeter och patriarker i spetsen, bilda högtidlig procession för att mottaga den döende, är en tanke, mot hvilken något i det kristna medvetandet uppreser sig. Detta går snarare i denna tonart:

»Hier kommt ein armer Sünder her,
Der gern aus Gnaden selig wär.»
(Vater Riedels grafsten).

Äfven n:o 24 angifves såsom bearbetning, ehuru utan angifven källa. Inom denna afdelning är den nog den svagaste. Man saknar den innerlighetens omedelbarhet, som allraminst *»vid en moders död»* får fattas. Att t. ex. i en sådan stund tala om, hurusom »för anden evighetens gåta re'n är förklarad», förekommer alltför reflekteradt; liksom det nog göres väl mycket af modersfamnen, när det till sist heter:

»Må vi få lända dit och där oss luta
Än mot din kända famn och saligt njuta
Eviga friden.»

Desto mer tilltalas jag af de båda bearbetningarna efter Kolmodin (n:o 19 och 20). Här återfinna vi nämligen denna enkelhetens adel, som man så gärna ser hos en kyrkopsalm. —

Vända vi oss så från »bearbetningarna» till *originalpsalmerna*, rikta vi närmast uppmärksamheten på de för *gudstjänsten* afsedda.

Dessa äro af oväntadt blandadt värde: några in i minsta skiftning helgjutna; andra mycket ojämna.

Såsom exempel på senare slaget kan redan n:o 1 tjäna: *Adventpsalm*. Här har förf. gjort till sin uppgift att för hvarje vers bilda ett nytt rim till »Hosianna». Men resultatet är icke lyckligt! Psalmen i sin helhet gör intryck af något ansträngdt och tillkonstladt, och flera af rimsluten klinga täm-

ligen ihåliga (t. ex. v. 1 »Jag till hans möte ila må Att denna hjärtans fröjd *besanna*»; v. 2 »Du fridens budskap med dig för, Och friden *strålar på din panna!*») En äkta adventpsalm har en helt annan klang.

Och på ungefär samma plan står n:o 2: *Julpsalm*. Äfven här röjes ett forceradt försök till högstämdhet, utan nog verklig stämning bakom de starka uttrycken. Så talar t. ex. v. 1 *först* om, att »Guds son till världen födas skall», och *sedan* förkunnas för »kvaltyngda släkten», att denna frälsning — »*kommer ofvanifrån*». Äfven vändningen (v. 2) »*Högheten* i tjänarskrud Går att försona etc.» klingar abstrakt och sökt.

Däremot erkänner jag obetingadt värdet af n:o 6 *(Psalm på påskdagens morgon)* och n:o 7 *(Annandag påsk)*. Här röjer sig något af den äkta psalmdiktarens gry. De präglas alltigenom af flärdlös enkelhet, och stämningen är sann. Och fäster man sig icke vid en och annan lindrig stelhet, kan detsamma nog sägas äfven om n:o 8 *(Pingstpsalm)*. Skada, att dessa präktiga psalmer äro jämförelsevis öfverflödiga, då ingenstädes vår närvarande psalmbok är rikare än dessa högtidsdagar.

Vida jämnare äro »*Psalmer om det kyrkliga och kristliga lifvet*». De äro i allmänhet mycket tilltalande. Såsom verkligt goda psalmer tvekar jag icke att angifva: n:o 9 *(Psalm på söndagen)*, n:o 11 *(Psalm vid kyrkogårdsinvigning)* och n:o 15 *(Guds trofasthet)*. Samtliga utmärka sig för en enkel, fyllig psalmton.

Återstår att slutligen nämna något äfven om *Psalmer för särskilda personer och förhållanden*. Af dessa har jag såsom jämförelsevis svaga antecknat: n:o 25, som gör ett afgjordt lillgammalt intryck, och n:o 29, hvars tvenne första versar äro hållna i half Spastara-stil. Däremot gör n:o 26 *(Psalm för sjömän)* ett friskt intryck; och n:o 29—31 äro trenne pärlor, väl värda att taga vara på.

På det hela ha vi alltså allt skäl att vara tacksamma för hvad det lilla häftet vill erbjuda såsom bidrag till »den psalmboksrevision, som förr eller senare måste blifva en verklighet». Andra mena, att en dylik revision är obehöflig, antingen på den grund, att allt är bra, såsom det är, eller på

den, att vår tid saknar psalmdiktningens egendomliga gåfva. Jag har dock svårt att tro, att någotdera skälet är på fullt allvar menadt. Ty å ena sidan är ett faktum, att vår närvarande psalmbok har långa rader af än sömniga och träkiga, än dogmatiskt tillspetsade psalmer, hvilka så godt som aldrig komma till användning: hvilken vore väl förlusten, om dessa döda partier bortskures för att bereda rum för liffullare och stämningsfullare psalmer? Och härtill behöfdes ingalunda »en ny Luther». Redan den nordiska diktningen är en källa, nog djup och klar och frisk för att ända till brädden fylla en svensk kyrkopsalmbok med »lefvande vatten». Nej, månne ej snarare mångenstädes baktanken är denna: »den friska, mer liffulla församlingssången är en *makt;* men vi vilja ej, att kyrkan skall hafva mer makt, än hon redan har». Och därför än ett »tack» till de män, som, ehuru deras belöning blir mest endast småaktig klanderlystnad, dock offra tid och kraft för att åt vår sköna psalmbok gifva en gestalt, som icke blott delvis utan *alltigenom* skall göra henne till en af den protestantiska kristenhetens främsta. *O. Q.*

KOCH, KARL, *Goethes Faust.* Indledning og Forklaring. Kjøbenhavn, Karl Schønberg 1901.

Under min studenttid hängde i boklådsfönstren i Upsala en tafla, föreställande en del af Tysklands »genier». Det var en hel mängd »afgudabeläten» i herosdyrkans anda. Och den centrala platsen intogs naturligen af Goethe. Idealisterna bland kamraterna stodo ofta utanför fönstret, beundrande inför så många storheter.

För egen del kunde jag föga deltaga i denna beundran. Det sublima tangerade alltför mycket det uppstyltade. Och särskildt syntes Goethe — in effigie — dömd till en evig gång på styltor genom den tyska andevärlden.

Detta vanvördiga tal bevisar, att recensenten just icke är den lämpligaste att skrifva om Goethe. Det är emellertid ärligast att öppet vidgå sin tanke: det har alltid legat något djupt osympatiskt i hans kallhjärtade hedendom och själfviska esteticism. Och det synes mig blott helt naturligt, att våra dagars »öfvermänniskor» försöka upplifva Goethekulten.

Men en annan sak är att »studera föremålet Goethe» och hans Faust. Och i alla händelser — man måste säga med Turgenjef: »Hatten af för Faust!»

Vid ett sådant studium är den ofvan nämnda skriften säkert en god hjälp. Dess förtjänst ligger framför allt däri, att den går historiskt och psykologiskt tillväga och därigenom hjälper oss att för begripandet upplösa Goethe-Faust i hans »enkla beståndsdelar». Denna analys visar å ena sidan, huru rik Goethe var. Han var dock ett helt kompendium af sin tids andelif. Men Faust — och det vill i grunden säga: Goethe själf — blir å andra sidan ett bevis på, huru invärtes trasig hela den anderiktning är, som han i sig koncentrerar. Och detta trots den kolossala kraft att estetiskt harmonisera, som kommer till användning i skaldens lif och i hans dikt.

Detta framträder, ehuru förf., utan allt tendentiöst ordande, helt lugnt och stilla lägger fram resultatet af sina studier och ingalunda döljer den beundran han känner inför skalden.

»Faust» har ingen sträng enhet i sin plan eller sin åskådning. Det kan icke finnas mera sammanhang i dikten än i Goethe själf. Ty i dikten är nedlagdt det väsentliga af skaldens hela personlighet. Diktens tillkomst utbreder sig öfver en tid af 60 år och återspeglar de olika skiftningarna i skaldens lifsuppfattning. »Därför måste man känna diktarens lif för att förstå dikten. Diktens tillkomst är dess bästa förklaring.»

Oerhördt mångsidiga och rika äro de impulser, som Goethe mottagit och förarbetat. Det är ju också därigenom, som han blifvit ett »kompendium af tidens andelif».

Redan tidigt höjer han sig öfver samtidens platta förståndsmässighet. Inför Strassburgerdômen anteciperar han de intryck från medeltidens lif, som kommo att spela en betydande roll i romantiken. Till hans ungdomsintryck höra också inflytelser från den herrnhutiska fromheten, för hvilken han efter ett lättsinnigt ungdomslif och under sjuklig stämning momentant var mottaglig. Så möter han genom Herder det vaknande intresset för bibelns, Homers, Ossians och folkvisans poesi samt Shaksperes diktning. Och detta just vid samma tid, som Faust-sagan först »sang og summede

med mange Toner» i hans själ. Senare komma inflytelser från Lavater och Jacobi. Spinoza imponerar på honom genom kontrastverkan emellan Goethes oro och den gamle filosofens lugna »alt udjævnende» ro. Därunder bildar sig Goethe sin panteism med dess identifikation af Gud och den oändliga naturen. Skalden genomlefver också i rikt mått lifvets olika sfärer, alltifrån det otyglade kraftgeniala njutningslifvet till statsborgarens regelmässiga ämbetsmannalif. Han erfor — främst genom sin italienska resa — den hänförelse antiken mäktar väcka. Och han anteciperar såsom tänkare öfver naturen den moderna forskningens stora idé: tanken på utvecklingens lag.

Huru allt detta återspeglar sig i Faust-dikten söker Koch ådagalägga. Utrymmet medgifver oss icke att i detalj referera. Om också förbindelselänkarne mellan lif och dikt stundom synas oss oklara — det hela är i hvarje fall mycket lärorikt.

Närmast intresserar oss naturligen den moraliska och religiösa åskådning, som lämnat spår i diktverket.

Dikten rör sig ju i viss mån om det gamla problemet: skuld, dom och försoning. Faust har sina djupast gripande momenter i Margaretaepisoden och den första delens tragiska slut. Med rätta framhåller Koch, huru där samlar sig diktens allvar och lifsvärde, det lyftande och förfärande. Man glömmer icke Margaretas rop: »Henrik, Henrik». Men problemet blef aldrig genomfördt. Och det är oklart, huru Goethe från början tänkt sig dess genomförande.

Kanske var det, när skalden i den första bearbetningen afslutade Faust I, hans afsikt att ställa Fausts, förförarens, roll i klar belysning genom att låta honom, i öfverensstämmelse med sagan, gå förlorad. I hvarje fall blir planen senare den, att hjälten — under inflytande af skaldens optimism — skall räddas. Därom vittnar den — senare diktade — prologen, där Jobs bok lämnar idén. Faust II skall sedan visa, huru denna räddning sker. Men denna räddning — den äger rum utan »bot och bättring». Naturens andar vagga Faust i sömn, taga bort ångerns hvassa pilar och bada honom i dagg från Lethes flod. Man kommer — upp eller ned? —

i en sfär, där alferna äro »lika ömma mot onda och goda». Skuldkänslan försvinner — man är på ett område jenseits des guten und bösen. Och den mystiska afslutningen, da Faust föres till himmelen, kommer såsom något, som icke hör dit. Det är en reminiscens från en annan tankesfär än skaldens. Faust-människans gåta blir olöst — frågan om skulden strykes helt enkelt bort.

Goethe hade inga resurser att lösa den frågan. Dikten lämnar så till vida indirekt ett bevis på, att lifvets gåta endast kan lösas religiöst. Och därmed stå vi vid spörsmålet om Goethes »religion» och hans ställning till kristendomen.

Just häri visar sig karaktäristiskt skaldens inre brustenhet — och tidens, försåvidt man kan i skalden se en typ för den moderna humaniteten. Den unge skaldens religiösa stämning gled ju bort utan påföljd. Den medeltida stämningen försvann. Det blef en tid, om hvars diktning Koch säger, att ingen gotisk kyrka kastar sin djupa skugga öfver den, men att heller ingen spira pekar längtansfullt mot himmelen. Skalden har blifvit ett »världens barn» och vidkännes detta. En tid kallar han sig afgjordt en icke-kristen och hyser »ett rent ut julianskt hat till kristendomen». Med tiden ändrar sig visserligen åter hans stämning. Hans panteism lämnar rum för ett tal om tro på Gud — visserligen detsamma som naturen. Han kan, som bekant, tala om, huru trons tider äro de fruktbara tiderna, under det otrons tider äro tomma och ihåliga. Äfven om reformationens betydelse kan han uttala erkännsamma ord. Ja — heter det — öfver kristendomens höghet och sedliga natur, sådan den träder till mötes i evangelierna, kan människan icke höja sig. Och Kristus kan han tillbedja — jämte solen. Summan är och förblifver dock den, att skalden är i grund och botten främmande för hela det personliga lifsförhållande, som är coditio sine qua non äfven för att begripa kristendomen.

Därför blir Goethe ingenting annat än eklektiker — på ett sätt som för öfrigt, äfven det, är typiskt för den moderna anden. I klassisk klarhet har han angifvit sin ställning sålunda: »Jag kan, då mitt väsen har mångfaldiga riktningar, icke nöjas med ett särskildt sätt att tänka. Som diktare och

konstnär är jag polyteist, som naturforskare panteist, och det ena lika afgjordt som det andra. Behöfver jag en Gud för min personlighet som sedlig människa, så är också därför sörjdt.» — Man torde med skäl kunna anmärka: detta sista var dock det, hvarvid han lade mindre vikt än vid de kraf, som gjorde panteisten och polyteisten. Den sedliga personligheten fick i lif och dikt och tankegång vika för skalden, geniet, kulturbäraren. Faust slutar med att gräfva diken; också däri profetiskt för den moderna kulturens vändning efter Goethes tid.

Och då det blir fråga om lifvets yttersta mål, stå ord emot ord, och de oförenliga tankarne stå tätt bredvid hvarandra. Å ena sidan ordet om Faust-kulturbäraren:

»Til Evighed har ingen Trang hans Aand.»

Å andra sidan det oväntade talet om himmelen, dit änglarne föra Fausts odödliga del. Det är två åskådningar utan förmedling. Båda kunna i Faust II till och med uttalas i samma vers. Så kunna — menar Koch med skäl — böljorna från två olika världshaf mötas vid spetsen af den yttersta landttungan. Men löpa samman i en ström — det kunna de icke. —

För »Inledningens» förf. står tydligen problemet så: humanism *eller* kristendom? Och hans eget svar är icke tvifvelaktigt. — Vid det personliga afgörandet af detta problem är det ytterst hälsosamt att söka göra klart för sig, hvilket kaotiskt allehanda »den moderna humaniteten» i grunden är. Det är hälsosamt att studera frågan konkret, i typiska exempel. Och Kochs arbete lämnar en förträfflig hjälp vid studiet af ett det mest typiska fall i historien.

J. A. E—d.

THULIN, J., *Evangeliska lifsrörelser i Österrike.* Gefle 1902. 168 sid.

Få företeelser på det andliga området i våra dagar gå i intresse upp mot dem, som i detta arbete gjorts till föremål för behandling. Då därtill kommer, att behandlingen sker med både hjärta för saken och en på personlig erfarenhet

hvilande sakkunskap, anbefaller sig arbetet bäst självt, hvarför vi kunna inskränka oss till några korta antydningar om dess innehåll för att fästa uppmärksamheten därpå, såsom det förtjänar.

Skildringen är flärdfri och opartisk, stilen enkel och tilltalande. Vackert lyder det erkännande, förf. ger äfven den katolska motreformation, som af denna rörelse i protestantisk riktning frammanats. »Hvarje verkligt religiös rörelse bör kunna bringa något gagn åt hela mänskligheten» är en af förf. anförd utsaga, som äger tillämpning i våra dagar lika visst som på Luthers tid. Allt beror jämväl i det förevarande fallet på den religiösa beskaffenheten af det höjda ropet på frigörelse. Man vill så gärna tro, att hvad som onekligen till en början var af mycket blandad natur skall genom utifrån kommande oundvikliga trosprof och inre god ledning alltmer renas, så att enhvar evangelisk kristen må kunna med växande glädje deltaga i denna verksamhet för Guds rikes sannskyldiga tillkommelse bland folk, som redan en gång stått nära en sådan lycka, men genom våld och list åter blifvit aflägsnade därifrån.

Blott i ett stycke kunna vi ej helt dela förf:s syn på tingen. Det är med hänsyn till den bristande sympati, han lägger i dagen för den Allmänna evangelisk-lutherska konferensen. Denna konferens har ju dock visat en rätt kristlig vidhjärtenhet genom att efter förmåga understödja de betryckta protestanterna i Österrike, såsom förf. hvarken vill eller kan förneka. Är det icke vår heliga plikt att, då ett rent evangelium blifvit oss af Guds nåd beskärdt, värna om det i världen? Och månne ej äfven härom kan sägas, att det kommer *hela* kristenheten, ja mänskligheten till godo? Skulle måntro det lyckliga förhållandet, som jämväl förf. omnämner, att den evangelisk-lutherska sanningen mer och mer öfvar inflytande både inom reformerta och unerade kyrkosamfund, alltjämt fortfara, om *det* samfundet icke vidare funnes, som fått till sin särskilda uppgift att upprätthålla och bevara denna evangeliska sanning oförkränkt?

G. v. S.

FROMMEL, MAX, Generalsuperintendent †, *Inåt! Uppåt! Framåt!* Pilgrimstankar och lefnadserfarenheter. Andra upplagan. Sthlm, Fost.-stiftelsen 1902. 184 s. Pris 1: 50. inb. 1: 75.

Då åtskilliga år förflutit, sedan denna lilla bok första gången utkom på svenska, torde det nu vid dess framträdande ånyo icke vara alldeles öfverflödigt att fästa uppmärksamheten på densamma, helst dess värdefulla innehåll gör den väl förtjänt af ett bättre öde än att drunkna i den stora bokfloden. Innehållets fördelning i en mängd smärre stycken, af hvilka åtskilliga stå i tämligen löst sammanhang med hvarandra, gör det ganska lämpadt för läsning både i den stilla kammaren och i en samlad krets. Steg för steg märker man, huru hos förf. en konstnärligt anlagd natur helgats af Herrens nåd till ett för honom utkoradt redskap, och man känner sig böjd att karaktärisera honom själf och hans författarskap med de ord, som läsas å sid. 82: »Allt är det edert» — det är periferien; »men I ären Kristi» — det är radien; »och Kristus är Guds» — det är medelpunkten.

Skada blott, att både öfversättning och korrekturläsning lämna så mycket öfrigt att önska. På hvilkenderas räkning det bör skrifvas, att här och hvar fullständig omening uppkommit (se t. ex. midten af sid. 38 eller sid. 153, nedtill!), är ej alltid lätt att afgöra. Men man kan ej annat än harmas då man ser språket och därmed ofta äfven innehållet till den grad vanställdt. Det aktade förlaget gjorde väl uti att, om en ny upplaga skulle erfordras, låta grundligt revidera öfversättningen samt tillika tillse, att förf:s framställning ej stympas så, som på ett ställe fortfarande skett trots de påpekningar, som i detta hänseende gjordes, då boken först utkom.

J. T. B—g.

Krymplingen från Nürnberg. Sigurdssons förlag. Stockholm, 1903. (Författarinnan, Felicia Buttz Clark är amerikanska och lär vara bosatt i Rom. Öfversättaren H. Östberg). Pris: kr. 3,25; inb. 4,75. 300 sid.

Den historiska och särskildt den kyrkohistoriska romanen, om den är grundad på verkliga studier af den skildrade

tiden och väl genomförd, har alltid ett visst värde. Den bidrar att göra den aflägsna forntiden, som eljes ofta står för sinnet såsom ett tomt minnesschema, lefvande och närvarande. Den kommer läsaren att känna och lefva med i förfädrens värld.

Det här ifrågavarande arbetet, en öfversättning från engelskan, behandlar en helt kort episod från reformationstiden: Kejsar Karl V:s korta besök i Nürnberg, just då han är på väg till det Schmalkaldiska kriget, kort efter Luthers död. Man får genom detsamma en ganska lefvande inblick i människoandarnes inre och yttre strider, segrar och nederlag under denna kritiska tid. Särskildt får man ett intryck af köpmansstaden Nürnbergs vacklande ställning, hvarifrån dock den ädle skomakaren och skalden Hans Sachs och hans familj bildar ett skönt undantag.

Hufvudpersonen i arbetet, krymplingen, är en yngling af högre samhällsställning, som i hemlighet är tillgifven reformationen, som smyger sig till att läsa sitt nya testamente på grekiska och plägar umgänge med reformationens vänner, men som ännu icke vågar bekänna sin tro inför sin katolska omgifning, framför allt icke för sin moder, en förnäm italienska, som såsom änka efter en rik köpman bor i det protestantismen tillgifna Nürnberg och som öfver hufvud har svårt att gifva sin moderliga tillgifvenhet åt den vanföre sonen.

Krymplingen, Orlando, har en personlig vän i en protestantisk yngling, Ulrich, som är son till själfva den katolske kommendanten på Nürnbergs slott, och som en gång i barndomen räddat krymplingen från hånande kamrater och därmed för alltid vunnit hans kärlek och tacksamhet. Ulrich är nu i tjänst hos kurfursten af Sachsen och kommer såsom hans budbärare med en bön om hjälp till Nürnbergs borgare. Han blir först strängt bortvisad af sin fader, som dock i hemlighet älskar sonen, blir sedan genom en annan kamrats ondskefulla afund fängslad, undergår modigt tortyr och är nära att på hertigens af Alba grymma befallning lida den förfärliga döden i den s. k. järnjungfrun. Då bryter sanningskänslan igenom hos krymplingen. Han har genom sin

börd tillträde till själfva kejsaren och skaffar sig så af honom rättighet till »fri passage» för ett besök hos fången, nyss före dennes tillämnade afrättning. Han bereder nu fången tillfälle att fly, i det han lånar honom sin öfverklädnad och lämnar i hans hand kejsarens korta order om »fri passage för innehafvaren». Själf stannar han i fängelset, är nära att genom den ursinnige hertigens af Alba hämndlystnad få det slut, som var tillämnadt Ulrich, men frigifves dock af den ädelmodigare och ridderligare kejsaren.

Skildringen af de olika personerna och händelserna är ganska tilltalande. Öfversättningen är i det hela ordentlig, dock träffar man här och där tämligen osvenska satser. Så t. ex. sid. 179 kan man vid uttrycket: »Den minsta aning om en tvekan framskymtade hos hertigen», knappt gissa sig till rätta meningen.

Man lämnar icke arbetet utan att hafva fått ett verkligt intryck af hvad denna tid innebar för de i mörker bundna människosjälarna, utan rikare människokännedom och utan ökad vördnad för den gudomliga hand, som vakar öfver mänsklighetens öden och böjer människornas hjärtan.

W. R.

Till konflikten Mazer-Pettersson.

Då jag såsom en af Läroverkskommitténs »prästerliga ledamöter» beröres af bemälda konflikt, anser jag mig i sanningens intresse böra göra följande meddelande.

Med all önskvärd tydlighet framgår af kommittéens protokoll, att undertecknad aldrig »kompromissat» uti ifrågavarande »principfråga», utan orubbligt fasthållit *status quo* beträffande timtalet. Jag måste också på det bestämdaste bestrida, att något från min eller likasinnades sida försummats för att vinna detta resultat inom kommittéen.

Otto Ahnfelt.

Symbolum apostolicum.

Den kyrkliga traditionen angående symbolum apostolicum synes hafva blifvit fullt utbildad först mot slutet af 5:e århundradet. Äldre kyrkofäder såsom Irenæus, Tertullianus, Cyprianus m. fl. tala visserligen om en κανων της ἀληθειας, κανων πιστεως, πιστις, fides, regula fidei, traditio apostolorum in toto mundo manifesta etc. på ett sådant sätt, att det är omisskännligt, att en fastställd och allmänt utbredd trosbekännelse af erkändt apostoliskt ursprung förefunnits redan i den äldsta kyrkan. Men hos alla dessa fäder saknas det legendartade element, som är egendomligt för den senare traditionen särskildt med afseende på själfva sättet för uppkomsten af den s. k. apostoliska trosbekännelsen.

Ambrosius, biskop i Milano († 397), är den förste, hos hvilken vi finna en begynnande ansats till denna fantasifärgade utbildning af traditionen. I hans arbete: *Explanatio symboli ad initiandos* heter det, att apostlarna vid en sammankomst uppställde denna korta sammanfattning af den evangeliska tron (sancti apostoli in unum convenientes breviarium fidei fecerunt). I sammanhang härmed påpekar Ambrosius, att antalet trossatser (sententiæ) i symbolum apostolicum är lika med apostlarnas antal. Han låter det nämligen sönderfalla i 3 afdelningar med 4 satser i hvarje. Dessa afdelningar sammanfalla dock ej med de tre artiklarna.

Hos Rufinus af Aquileja († 410), som skref sin *Expositio in symbolum apostolicum* omkring ett årtionde senare, tager

traditionen en ännu bestämdare form. Det är hos honom icke längre fråga om en obestämd sammankomst, vid hvilken apostolicum uppställdes, utan det skall hafva skett vid den första pingstfesten, då apostlarna, innan de gingo hvar och en åt sitt håll för att förkunna evangelium, uppfyllde af den Helige Ande, fastställde denna »prædicationis norma», denna »regula», som skulle gifvas åt de troende. Rufinus angifver detta såsom en tradition från fäderna (tradunt majores nostri).

I sin mest utbildade gestalt möter oss denna tradition i tvenne sermones n:ris 240 och 241 bland Augustini skrifter. Dessa sermones anses dock icke härröra från Augustinus utan från någon senare författare omkring år 500.

I sermo n:r 240 heter det: »Sedan lärjungarna på den tionde dagen efter himmelsfärden hade församlats under fruktan för judarna, sände Herren den utlofvade parakleten, och då han kom, sammanställde de, upptände såsom glödande järn och uppfyllde med skicklighet i alla språk, ett symbolum. Petrus sade: Jag tror på Gud Fader allsmäktig, himlens och jordens skapare. Andreas sade: Och på Jesus Kristus, Hans ende Son, vår Herre. Jakob sade o. s. v.» Alla apostlarna gåfvo sålunda med hvar sin sats ett bidrag till symbolum.

Denna legend torde hafva uppkommit genom vesterlänningarnas missuppfattning af det grekiska ordet συμβολον, hvilket af dem fattades såsom liktydigt med συμβολη och öfversattes med collatio (sammanskott). Detta gaf anledning till den föreställningen, att hvar och en af apostlarna på anförda sätt gifvit sitt bidrag till denna regula fidei.

Från 6:te till 15:de århundradet gällde det såsom ett historiskt faktum, att symbolum apostolicum uppkommit på detta sätt. Det var, såsom Blomstrand säger i sin sym-

bolik, under medeltiden en beståndsdel af den kyrkliga rättrogenheten.

Först humanismen med sin mera kritiska hållning medförde tvifvel icke blott på sanningen af denna tradition, utan t. o. m. på ifrågavarande trosbekännelses apostoliska ursprung öfverhufvud. Laurentius af Valla († 1457) höll de nicænska fäderna för dess upphofsmän. Äfven Erasmus hyste tvifvel om dess apostolicitet.

Reformatorerna aktade symbolum apostolicum högt och höllo fast vid tron på dess apostoliska ursprung, men förkastade den romerska legenden om sättet för dess uppkomst. Luther yttrar sig i en predikan på trefaldighetssöndagen sålunda: »Denna bekännelse hafva icke vi gjort eller uttänkt, icke heller våra förfäder, utan liksom biet samlar honungen ur mångahanda små sköna, ljufliga blommor, så är symbolum ur de kära profeternas och apostlarnas böcker, d. v. s. ur hela den H. Skrift, fint och kort sammanfattadt för barn och enfaldiga kristna, så att man billigt kallar det apostlarnas symbolum eller tro, ty det är så uppställdt, att man så kort och klart icke hade kunnat sammanfatta det bättre och finare. Och det har af ålder förblifvit sådant i kyrkan, så att antingen hafva apostlarna själfva uppställt det, eller också har det af deras bästa lärjungar blifvit sammanfördt ur deras skrifter eller predikan.»

Dessa ord af vår lärofader äro i själfva verket ett uttryck för den uppfattning af apostolicum, som sedan alltjämt varit öfvervägande i den protestantiska kyrkan. Denna kyrka fasthåller nämligen vid apostoliciteten af dess *trosinnehåll*, ehuru hon till skillnad från den romersk katolska kyrkan lemnar därhän, huruvida dess *form* omedelbart härleder sig från apostlarna eller icke. Hon sätter det såsom grundsymbolum närmast efter den H. Skrift sasom norm för sin tro. Hon döper till denna bekännelse och ansluter sig

till densamma vid kristendomsundervisningen. Hon låter konfirmanderna genom dess högtidliga afläggande förnya sitt döpelseförbund samt upptager den såsom en viktig beståndsdel i den allmänna gudstjänsten o. s. v.

Det bör emellertid icke förtigas, att äfven den protestantiska kyrkans uppfattning och användning af den apostoliska trosbekännelsen i senare tider framkallat gensägelse, synnerligast i Tyskland, Schweitz, Danmark och Norge. Denna nyare opposition har haft helt skilda utgångspunkter och varit buren af motsatta intressen.

Från det ena hållet har man förebrått kyrkan, att hon tillmäter apostolicum ett alldeles för högt värde. Det är den friprotestantiska riktningen i Tyskland med sin sträfvan att gifva vår tid en kristendom, »som icke behöfver tron på de bibliska undren och de kyrkliga dogmerna», hvilken vid åtskilliga tillfällen gifvit luft åt sitt missnöje med den apostoliska trosbekännelsen.

En af de första, som tog denna fråga om hand, var D:r G. Lisco, hvilken i dec. 1871 i Greifswald och kort därefter i Berlin höll ett föredrag om apostolicum — sedermera utgifvet i tryck — däri han sökte uppvisa dess sena ursprung och dess tvifvelaktiga värde, emedan det skulle stå i strid med bibelns åskådningar, vara tillsatt med legendartade element, och dess satser i allmänhet ljuda »som stämmor från en förgången värld.»

På en kretssynod i Berlin 1877 framställdes förslag om afskaffande af apostolicum ur kyrkan. En predikant Rohde förklarade det vara »den sämsta af alla våra bekännelser och dess afskaffande en gudelig, befriande handling.» Sedermera ha angreppen på detta symbolum gång efter annan upprepats med större eller mindre styrka*. I Tyskland har det

* Prof. A. Harnack i Berlin utsände år 1892 en broschyr med titeln: Das apostolische Glaubensbekenntniss (öfversatt till svenskan af Fr. Fehr),

dock stött på motstånd att afskaffa det från kyrkans gudstjänsthandlingar. I tyska Schweitz däremot aflägsnades det på 1870-talet i nästan alla protestantiska kantoner från såväl gudstjänsten som dopformuläret.

Från det andra hållet har man gjort vår kyrka den förebråelsen, att hon icke uppskattar den apostoliska trosbekännelsen högt nog. Det var Lessing, som i sin skrift: *Nödigt svar på en mycket onödig fråga af herr pastor Götze i Hamburg* år 1778 först uppträdde med det påståendet, att den apostoliska trosregeln »såsom summan af den muntliga traditionen» äger prioritet i förhållande till de nytestamentliga skrifterna, och på grund däraf underordnade Skriften under denna trosregel. Den som bragte denna uppfattning till sin mest konsekventa utbildning var pastor Grundtvig i Danmark († 1872), hvilken förklarade symbolum apostolicum vara ett »Herrens eget munsord» eller, såsom Zöckler uttrycker det, »ett från Kristus själf härrörande och den H. Skrift i anseende och värde öfverträffande förkroppsligande af det lefvande ordet.» Genom Grundtvig framkallades i Danmark en omfattande andlig väckelse, och han hade glädjen se sin uppfattning rörande symbolum apostolicum hyllad af talrika både präster och lekmän. Äfven till Norge spred sig Grundtvigs åsikter, och den s. k. nygrundtvigianismen har där länge bildat ett ansenligt kyrkligt parti.

Med anledning af den opposition mot kyrkans uppfattning och uppskattning af symbolum apostolicum, som sålunda från tvänne olika håll gjort sig gällande, har frågan om denna

däri han gör gällande den uppfattningen, att apostolicum ej motsvarar den urkristliga förkunnelsen och att talrika medlemmar af den evangeliska kyrkan, som äro uppriktiga kristna, känna sig i sina samveten beklämda af många satser däri, när de skola bekänna det som sin tro. Denna broschyr framkallade en liflig strid i Tyskland. En motskrift af prof. Herman Cremer i Greifswald har af Hj. Danell blifvit öfversatt till svenskan under titeln: *Ett bidrag till striden om den apostoliska trosbekännelsen,* Upsala 1893.

trosbekännelses ursprung och texthistoria från kyrkligt håll underkastats grundliga forskningar, hvilkas resultat äro nedlagda i en mängd vetenskapliga arbeten på tyska, danska och norska språken*. Främsta rummet bland dessa intaga professor K. P. Casparis i Kristiania arbeten, offentliggjorda dels i en lång rad af uppsatser i norska tidskrifter, dels i hans omfångsrika *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel,* Kristiania 1866, 69, 75, 79.

Dessa arbeten, som äro resultatet af författarens vidsträckta arkivforskningar, hufvudsakligen i antigrundtvigianskt intresse, prestera lika mycket en vederläggning af friprotestantismens tendentiösa symbolumkritik som af grundtvigianismens okritiska symbolumkult.

Bland antigrundtvigianska arbeten i Danmark intager biskop D. G. Monrads: *Et Bidrag til den apostoliske Trosbekjendelses Historie*, Kjøbenhavn 1886, ett framstående rum.

Af tyska författare, som i 19:de århundradet behandlat frågan om apostolicums ursprung i protestantiskt-kyrklig anda, förtjäna att nämnas A. Hahn, Th. Zahn, v. Zezschwitz, Zöckler, Mücke m. fl. De båda sistnämnda uppfordrades härtill särskildt i anledning af D:r Liscos uppträdande.

En skrift af superintendenten C. F. Chr. Bauerfeind: »Das Apostolische Glaubensbekenntniss und sein Urspsprung» — separataftryck ur tidskriften »Der Beweis des Glaubens» — ansluter sig i hufvudsak till den romerska traditionen sådan den uppträder hos Ambrosius och häfdar vår bekännelses prioritet i förhållande till de nytestamentliga skrifterna samt ställer den med afseende på auktoritet i jämnbredd med dessa.

* *
*

* Grundliga arbeten af äldre datum rörande apostolicum finnas äfven på engelska språket (Usher, Pearson).

Efter dessa korta antydningar rörande traditionens, den protestantiska kyrkans och enskilda personers uppfattning af apostolicum öfvergå vi till att något närmare beröra frågan om dess ursprung och texthistoria.

Den äldsta källa, i hvilken vi finna symbolum apostolicum nedskrifvet i den form, hvari vi äga det, utgöres af de förut omnämnda sermones i Augustini skrifter. Dessa sermones anses vara författade af Cæsarius af Arelate (biskop sedan omkring 502, † 543) och sålunda skrifna före midten af 6:te århundradet*. Då man nämligen i ordning sammanställer de 12 satser, som där läggas i munnen på respektive apostlar, uppkommer just vår närvarande textus receptus af apostolicum. I denna mera fullständiga textgestalt synes det apostoliska Credo i Rom hafva kommit till någon liturgisk användning först vid tiden närmast före Gregorius den Store. Det kallas på grund däraf vanligen för det *nyromerska* symbolum.

Men minst ett århundrade innan nyssnämnda pseudoaugustinska sermones skrefvos, eller omkring år 400, offentliggjorde Rufinus af Aquileja trenne kortare trosbekännelser, däribland en, som på hans tid i Rom allmänt användes som dopbekännelse, och som är känd under namnet *det gammalromerska* symbolum. Denna senare bekännelse lyder sålunda: »Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.»

* Några lärda hålla Faustus af Regium († 493) för att vara deras författare.

Jämföra vi detta gammalromerska symbolum med det nyromerska el. textus receptus, så finna vi, att följande led i det senare saknas i det förra: 1 creatorem coeli et terræ — 2 conceptus — 3 passus — 4 mortuus — 5 descendit ad inferna — 6 Dei omnipotentis — 7 catholicam — 8 sanctorum communionem — 9 vitam æternam. Dessutom inledes tredje artikeln i det nyromerska symbolum med »Credo», då den i det gammalromerska däremot koordineras med de båda föregående genom »et».

I det andra af Rufinus offentliggjorda symbolum, nämligen den i Aquileja använda dopbekännelsen, till hvilken han själf vid sitt dop 370 förpliktigade sig, möter oss redan ett af de i den gammalromerska bekännelsen felande leden nämligen: *descendit ad inferna**. Denna Aquilejensiska bekännelse är för öfrigt egendomlig däri, att den konstruerar prepositionem *in* efter Credo med ablativ: credo in Deo — in Filio — in Spiritu Sancto, samt hänför *in* i tredje art. endast till Spiritu Sancto, ej till de följande leden. Slutligen finnas i densamma två antiheretiska tillsatser, en i första art.: invisibili et impassibili, riktad mot patripassianerna, och en i tredje art.: *hujus* carnis resurr. (i st. f. det enkla carn. resurr.) mot sådana, som förnekade den närvarande kroppens uppståndelse.

Den antipatripassianska satsen betecknar Rufinus själf

* I tidskriften "*Vittnet*" 1877 yttrar P. Waldenström i samband med en kritik af dåvarande katekesförslag följande: "I de redaktioner, såväl latinska som grekiska, af symbolum apostolicum, som förekomma i de nio första århundradena, saknas helt och hållet denna punkt (näml. Kristi nedstigande till helvetet). Först efter de nio första århundradena har den alltså smugit sig därin."

Detta uttalande beror tydligen på förbiseende däraf, att nämnda sats förekommer redan i Rufini redaktion af Aquilejas dopbekännelse omkring år 400 samt i de s. k. Augustini sermones från omkring år 500 med flera.

som ett senare tillägg till apostolicum. Däremot nämner han ingenting sådant om satsen: descendit ad inferna.

Hvad den tredje bekännelsen hos Rufinus angår, hvilken han betecknar såsom *österländsk*, så skiljer sig denna från den gammalromerska formeln endast genom predikatet *en* (unum) till »Gud Fader» i första och till »Herre» i andra art. (jag tror på *en* Gud Fader allsmäktig — och på *en* vår Herre Jesus Kristus etc.)

Den allra äldsta hittills bekanta källa, i hvilken vi påträffa en mera fullständig och från parafraser fri, skriftlig redaktion af apostolicum, är ett bref från biskop Marcellus af Ancyra till den romerske biskopen Julius I, hvilket af Caspari anses vara skrifvet år 337 eller 338*. Marcelli eusebianska fiender hade nämligen hos biskopen af Rom anklagat honom för sabelliansk irrlära, hvarifrån han i nämnda bref söker rentvå sig genom att med denna bekännelse inför Julius betyga sin rättrogenhet.

Flere lärde, såsom Hammerich, Monrad m. fl.. hafva visserligen bestridt det antagandet, att vi i Marcelli bekännelse, som för öfrigt är skrifven på grekiska, skulle återfinna den romerska dopbekännelsen från denna tid, och sökt visa, att den snarare är en österländsk dopbekännelse. Men det synes på grund af Casparis utredningar i ärendet vara mycket sannolikt, att vi här verkligen hafva att göra med den förra**. Också öfverensstämmer Marcelli redaktion med den gammalromerska formeln på ett par undantag när. I första art. saknas nämligen πατηρ, och tredje art. har ett led mera än den gammalromerska formeln, nämligen ζωην αἰωνιον.

Vi kunna således medelst dessa källor ådagalägga förhandenvaron af symbolum apostolicum åtminstone i dess

* Quellen III: 28.

** Casp., Quellen III: 42—142.

gammalromerska form ända tillbaka till Konstantin den Stores dödsår, och vi kunna väl med stor sannolikhet antaga, att det i väsentligen samma gestalt förefanns i Rom, redan då kristendomen genom Konstantin gjordes till statsreligion. Detta senare antagande kan ock styrkas ur förkonstantinska källor, men icke blott detta, utan äfven att vårt symbolum är af långt äldre datum.

Emellertid är det svårare att följa apostolicum genom den förkonstantinska tidens dunkel. Väl omnämna kyrkofäderna från denna tid ofta symbolum apostolicum, ehuru till en stor del under andra benämningar, och meddela äfven dess väsentliga innehåll, men aldrig utan omskrifningar och parafraser samt omkastning af ordningen mellan dess led. Detta sammanhänger därmed, att regula fidei eller symbolum apostolorum i den äldsta kyrkan var ställd under den s. k. *arkandisciplinen*, eller den förordning, att vissa kyrkliga bruk och formler ej finge yppas för de oinvigde. Benämningen arkandisciplin uppkom visserligen först under 17:de århundradet, men saken fanns från gammalt och framhålles ofta af de äldre kyrkofäderna. Tertullianus betecknar den med uttrycket *fides silentii*. Under denna förordning hörde i första rummet dop och nattvard. Emedan symbolum apostolicum i väsentligen oförändrad gestalt användes som dopbekännelse, hölls det i strängaste hemlighet. Cyprianus förmanar att icke vanhelga denna trons hemlighet »genom att yppa den för dåren», och Ambrosius varnar för ett sådant yppande med orden: »Caveas, ne divulges mysteria symboli.» Det nedskrefs icke utan fortplantades genom muntlig tradition. »Denna heliga egendom», säger Irenæus, »får icke anförtros åt papperet, utan blott åt hjärtats hemligheter», och häri instämma med honom sedermera Hieronymus, Augustinus, samt (i orienten) Cyrillus af Jerusalem m. fl. Icke ens katekumenerna fingo kännedom om

ordalydelsen af dopsymbolum, förrän de såsom competentes stodo färdiga att mottaga dopet. Nu meddelades det åt dem (symbolum tradere), hvarpå de högtidligen repeterade det (symbolum reddere). Omedelbart därefter skred man till dopakten.

Huru litet man än skydde att hvar som helst och inför hvem som helst predika kristendomen, som ända från början var en exoterisk religion, var man likväl i dessa tider af spioneri och förföljelse mån om att hemlighålla vissa formella stycken i densamma, hvilka antingen voro af den natur, att de lätt kunde misstydas af hedningarne, eller ock tjänade de kristna sinsemellan till igenkänningstecken. Detta senare var i synnerhet fallet med regula fidei. Den blef för alla döpte ett slags lösen, hvarigenom de igenkändes såsom kristna och såsom sådana legitimerade sig på främmande orter. Den egentliga betydelsen af ordet symbolum, hvilket såsom beteckning för regula fidei först användes af Cyprianus, är just igenkänningstecken. När sedermera kristendomen blef allmänt antagen och barndopet infördt, upphörde naturligtvis arkandisciplinens betydelse.

På grund af det anförda är klart, att man i de förkonstantinska fädernas skrifter ej kan vänta att finna symbolum apostolicum direkt och fullständigt återgifvet. De vidröra det endast genom antydningar och mer eller mindre tydliga omskrifningar. Dock kan man genom ett uppmärksamt aktgifvande på fädernas uttalanden få en någorlunda säker föreställning rörande dess gestalt på denna tid.

Innan några citat från de förkonstantinska fäderna i hithörande stycke anföras, må några ord ägnas åt frågan om förhållandet mellan benämningarna *symbolum* och *regula fidei*. Hos Cyprianus och eftercyprianska fäder vexla dessa båda benämningar. Hos de förcyprianska fäderna åter förekommer icke ordet symbolum såsom beteckning för den

kristna trosbekännelsen, utan den vanligaste benämningen är regula fidei*.

Man har påstått — så t. ex. Monrad — att den skillnaden förefinnes mellan symbolum och regula fidei, att det förra betecknar den strängt formulerade bekännelsen, under det att det senare betecknar denna bekännelse med förklaring eller utläggning öfver det sätt, hvarpå den skall förstås. Denna distinktion synes dock ej öfverensstämma med verkliga förhållandet. Ty om det än är sannt, att »regula fidei» någon gång i den patristiska litteraturen förekommer i nyssnämnda betydelse, är denna betydelse dock långt ifrån den vanliga, allraminst hos de äldsta fäderna. Längre fram, t. ex. hos Augustinus, finner man ock symbolum och regula fidei vara synonyma begrepp. I Augustini sermo: »De symbolo ad catechumenos» heter det: »Accipite, filii, regulam fidei, quod symbolum dicitur.»

Tertullianus tillägger ock regula fidei epiteten »immobilis et irreformabilis», hvilka icke rätt väl passa till de skiftande utläggningarna af trosregeln. Och då samme kyrkofader säger: »fides in regula posita est», synes detta angifva, att trosregeln var fixt formulerad. Vidare må påpekas, att, under det att Irenæus framhåller, att trosregeln icke fick anförtros åt papperet, och att den troddes utan skrift (sine litteris), Hieronymus utsäger samma sak om »symbolum fidei et spei nostræ, quod ab apostolis traditum est».

På grund af dessa förhållanden synes man med allt skäl kunna antaga, att symbolum och regula fidei beteckna samma sak, nämligen den fixt formulerade bekännelsen.

Vi gå nu att anföra några af de viktigaste utsagorna ur de äldre fädernas skrifter rörande regula fidei.

Tertullianus († 220) säger i sin skrift *De velandis*

* Vid sidan häraf förekomma jämväl andra benämningar, såsom i det föregående är angifvet.

virginibus: »Trosregeln är blott en enda, orubblig och oföränderlig (immobilis et irreformabilis), i det hon bjuder oss att tro på en enda, allsmäktig Gud, världens grundläggare, och på hans son Jesus Kristus, född af jungfru Maria, korsfäst under Pontius Pilatus, på tredje dagen uppväckt fran de döda, upptagen till himlarna, nu sittande på Fadrens högra hand, återkommande till att döma lefvande och döda och det genom köttets uppståndelse.»

Första art. är här nästan lika fullständig som i textus receptus (och det som här saknas, nämligen *Fader*, finnes i den gammalromerska formeln.)

Hvad 2:dra art. angår, är denna på det anförda stället kortare än t. o. m. den gammalromerska dopbekännelsen, men kompletteras genom 2:ne andra ställen hos Tertullianus, där han talar om trosregeln, nämligen i skrifterna Adv. Praxeam II och De præscr. hær. 13, med följande led: 1 enfödd — 2 aflad af den Helige Ande — 3 pinad — 4 död — 5 begrafven — 6 nederstigen till dödsriket — 7 allsmäktig Guds*. Härigenom blir äfven andra art. hos Tertullianus lika fullständig som textus receptus.

Tredje art. är på det ofvan anförda stället mycket ofullständig. Endast ett led förekommer, nämligen carnis resurrectio och detta i omedelbar förbindelse med andra art. Men äfven denna art. kompletteras genom andra ställen hos Tertullianus. I skriften Adv. Prax. heter det: Hvilken (Jesus) sände den Helige Ande, tröstaren och helgaren af deras tro, som tro på Fadern, Sonen och den Helige Ande. I skriften De præscr. hær. tillkommer äfven trossatsen »evigt lif». I en annan skrift *De baptismo* framhåller samme kyrkofader, att man vid dopet jämte bekännelsen af den treenige Guden äfven måste bekänna sig till »*kyrkan*, hvilken

* Jfr Mücke: Das apostol. Glaubensbekenntniss, sid. 21—22.

är Fadrens, Sonens och den Helige Andes kropp.» Med den relativsats, som här bestämmer »kyrkan», synes Tertullianus anspela på trossatsen sanctorum communio.

De utsagor rörande regula fidei, som återfinnas hos Tertullianus, synas förutsätta, att apostolicum på hans tid haft i det närmaste samma form som textus receptus.

Hvad själfva ursprunget till trosregeln eller dopbekännelsen angår, härleder Tertullianus densamma från Kristus, men meddelar jämväl, att den i sin dåvarande gestalt var en utvidgning af Kristi ursprungliga dopmandat, då han (Tertullianus) säger: »Ter mergitamur, *aliquid amplius* respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit*».

Irenæus (bisk. i Lugdunum sedan 178, † 202) lämnar oss ock genom sina antydningar och omskrifningar af trosregeln viktiga upplysningar för frågan om den apostoliska trosbekännelsens ursprung och historia. I sin skrift mot gnostikerna (Elenchos) säger han: »Kyrkan är visserligen kringströdd i hela världen (καθ᾽ όλης της οἰκουμενης) ända till jordens gränser, men har af apostlarna och deras lärjungar mottagit samma tro på *en* (ἑνα) Gud Fader allsmäktig, skapare af himmel och jord, haf och allt hvad däri är, och på *en* (ἑνα) Kristus Jesus, Guds Son, hvilken till vår återlösning blef kött, och på den Helige Ande, hvilken genom profeterna förkunnade Guds frälsningsanstalter och återlösarens ankomst, och vår Herre Jesu Kristi födelse af jungfrun, lidande, uppväckelse från de döda och kroppsliga himmelsfärd och hans återkomst från himlarna i Fadrens härlighet för att fullända allt och uppväcka allt kött i hela mänskligheten, på det att — — han må hålla en rättvis dom öfver alla — — och skänka åt de rättfärdige och helige oförgängligt lif af nåd och tilldela dem evig härlighet.»

* De corona militis III.

Första art. möter oss här i samma gestalt, som den har i textus receptus, blott med ett tillägg, som lätt förklaras ur arkankaraktären af regula fidei.

Andra art. är icke lika direkt anförd. Men om vi ur citatet uttaga de begrepp, som hafva afseende på andra artikelns trossatser samt ordna dem och återgifva dem med de ord, som användas i textus receptus, får den följande lydelse: »Och på Kristus Jesus, Guds Son, vår Herre, född af jungfrun, pinad, uppstånden igen från de döda, uppstigen till himlen, därifrån igen kommande till att döma lefvande och döda.» Därjämte följer begreppet *enfödd* ur predikatet ἕνα framför Son, och födelsen af *jungfrun* förutsätter *den öfvernaturliga aflelsen*, hvarför det är lätt förklarligt, att Irenæus ej här särskildt utsäger dessa led. På ett annat ställe (Adv. Hæreses III:4, 2) tillkommer äfven bestämningen *under Pontius Pilatus*. Kristi nedstigande till dödsriket framhålles ock af Irenæus på åtskilliga ställen*.

Tredje art. är i ofvanstående citat sammanväfd med den andra, hvarjämte begreppet »kyrka» inleder det hela. Ordnad efter apostolicum på samma sätt som andra art. komme den att lyda: »Och på den Helige Ande, en allmännelig (καθ᾽ ὅλης)** kyrka, de dödas uppståndelse, evigt lif.»

Dessutom ligger trossatsen »syndernas förlåtelse» inbegripen i tron på Kristi återlösning, hvilken starkt betonas, och på trossatsen »sanctorum communio» torde Irenæus möjligen anspela med följande ord på ett annat ställe: »Ubi

* Adv. Hær. IV: 27 och V: 31.

** Det synes, som om Irenæus med uttrycket καθ᾽ ὅλης anspelat på kyrkopredikatet καθολικη. I alla händelser är detta predikat af äldre datum än Irenæi här anförda arbete. Det förekommer i Ignatii bref, vidare i församlingens i Smyrna skrifvelse med anledning af Polykarpi martyrdöd, samt i Vesterlandet i Muratoris canon m. fl.

enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia.»

Den trosregel, som Irenæus kände, synes enligt det anförda hafva innehållit ej blott detsamma som den kortare romerska formeln, utan jämväl åtskilliga af de led, som specifikt utmärka textus receptus. Att satserna hos Irenæus äro omkastade och uttrycken omskrifna, sammanhänger med den förut omnämnda arkandisciplinen. För öfrigt böra vi lägga märke till, att det är den österländska typen af dopbekännelsen, som ligger till grund för Irenæi framställning af trosregeln, hvilket synes af epitetet ἕνα i första och andra art. Detta är nämligen karaktäristiskt för nyssnämda typ, då det däremot genomgående saknas i de vesterländska dopbekännelserna. Då Irenæus härstammade från Mindre Asien, är det i sin ordning, att vi hos honom påträffa den österländska typen, som han själf fått inlära vid sitt dop.

Irenæus var lärjunge af Polykarpus och verkade själf som lärare i Rom vid dennes död (år 166). Innan han uppträdde som lärare, måste han ock någon tid hafva stått under kristendomens inflytande. Man torde sannolikt få antaga, att han icke senare än år 150 blifvit delaktig af dopet och därmed fått del af dopbekännelsen eller regula fidei. Då nu hans skrifter synas förutsätta en trosregel, som är identisk med apostolicum, måste dettas förhandenvaro år 150 anses vara ådagalagdt. Härtill kommer, att denna trosregel för Irenæus är en »traditio apostolorum», af apostlalärjungen Polykarpus, hans egen lärare, öfverlämnad åt kyrkan och af henne troget bevarad. Det synes därför finnas tämligen tillförlitliga intyg för, att symbolum apostolicum härleder sig från en tid, som åtminstone ligger ganska nära apostlarnas.

En ytterligare bekräftelse härpå gifver apologeten Justinus Martyr († 165). I sin andra apologi omtalar han nämligen, att katekumenerna efter fulländad undervisning och troget tillägnande af kristendomens sanningar erhöllo dopet i den treenige Gudens namn: »Fadrens och allhärskarens, hans Sons Jesu Kristi, den under Pontius Pilatus korsfäste återlösarens, och den helige Andes, som förut förkunnade och profeterade denna det gamla förbundets frälsningshistoriska uppfyllelse.» Denna formel kompletteras ur en annan dylik i Justini första apologi med följande led: 1 född af jungfrun — 2 död — 3 uppstånden — 4 uppstigen till himlen — 5 återkommande till världsdom genom (6) uppväckelse af de döda*.

Det är ju, såsom man ser, hufvuddragen af apostolicum. Att det emellertid ej är utförligare meddeladt, gör ej Irenæi vittnesbörd om dess apostolicitet om intet, ty Justinus kunde i dessa båda apologier, som voro afsedda att inlämnas, den första till Antoninus Pius och den andra till Marcus Aurelius, ej ha haft något särskildt intresse af att lämna en ordagrann framställning af regula fidei. Därjämte stod den möjligen redan då liksom på Irenæi tid under arkandisciplinen.

Af hvad som nu blifvit anfördt synes, att de förkonstantinska fäder, med hvilka vi sysselsatt oss, i sina skrifter lämna värderika upplysningar till frågan om den apostoliska trosbekännelsens ursprung och historia. Viktiga meddelanden i samma afseende lämna äfven Clemens Alexandrinus, Origenes, Cyprianus, Novatianus samt Hermas' Herde och

* Jfr Mücke, Glbktn., sid. 8. — Enl. Cremer har Bornemann ur Justini skrifter rekonstruerat ett dopsymbolum af följande lydelse: "Vi tro på Gud, alltings Fader och Herre; och på vår Herre Jesus Kristus, hans förstfödde son, den (efter fadrens vilja) genom en jungfru födde och som blifvit en människa, som kunde lida, den under Pontius Pilatus korsfäste och döde och från de döda uppståndne och i himmelen uppstigne och som skall komma åter med härlighet, en domare öfver alla människor; och på den helige profetiske Ande".

de apostoliska konstitutionerna m. fl., ehuru utrymmet ej medgifver att här från dem anföra några citat.

Såsom en afslutning på denna historiska belysning angående ursprunget af symbolum apostolicum kan det vara af intresse att höra, huru en sådan forskare som Caspari dömer i denna sak. I inledningen till sitt arbete »Quellen» säger han: »Dopbekännelsen går utan all fråga till hela sitt innehåll och åtminstone enligt min vetenskapliga öfvertygelse till största delen äfven till sin form tillbaka till den apostoliska tidsåldern; hvad denna senare (formen) beträffar, till det Johanneiska stadiet af densamma eller till och med till andra hälften af det Paulinska, då kyrkan först erhöll fastare och mera utvecklade författnings- och kultformer; och det jämförelsevis ringa, som senare kommit till, har icke blott varit föremål för apostolisk förkunnelse och urkyrklig tro, utan har i själfva verket under åtskillig yttre anledning och påverkan blott utvecklat sig ur den förhanden varande formeln, i hvilken det från början låg inneslutet, och för hvars dörr det var lagdt, predestineradt till upptagande.»



Af stort intresse är frågan om den längre och den kortare formelns af den romerska dopbekännelsen förhållande till hvarandra. Hvilkendera af dem kan göra anspråk på prioriteten?

Flertalet af nyare forskare äro ense däri, att prioriteten tillkommer den kortare eller den s. k. gammalromerska formeln. Men med afseende på själfva sättet för den längre formelns utveckling ur den kortare råder någon divergens i uppfattningarna. Zöckler, Mücke m. fl. anse, att man i Rom så småningom tillagt dopsymbolum sådana kortare satser från andra församlingars dopbekännelser, som man ansett träf-

fande och lämpliga, samt att man vid behof inskjutit någon antiheretisk sats, tills det slutligen fått den gestalt det äger i textus receptus *. Denna uppfattning har äfven Caspari gjort gällande i andra delen af »Quellen». I tredje delen af samma arbete har han modifierat sin åsikt därhän, att man i Rom enligt hans uppfatttning skulle helt enkelt upptagit den s. k. nyromerska formeln från Gallien, och att denna så småningom skulle utträngt den kortare formeln. Den förra skulle i alla händelser vara en utvidgning af den senare, endast att utbildningsprocessen försiggått i Gallien, ej i Rom. Gallien skulle nämligen först från Rom ha mottagit den kortare formeln och sedan återgifvit den i den utvidgade gestalt, hvari den sedermera under Roms auktoritet tillkämpade sig enväldet såsom dopbekännelse i alla västerländska provinskyrkor.

En något liknande vandringsteori gör äfven v. Zezschwitz gällande **, likaså A. Harnack.

Klart är, att man måste skänka all uppmärksamhet åt dessa framstående forskares omdömen. Men då den uppfattningen, att den kortare romerska formeln skulle vara den ursprungliga och den längre en senare utvidgning däraf, lämnar många svårigheter olösta och dessutom mera hvilar på hypoteser och gissningar än på historiskt bevisade fakta, är man icke skyldig anse den vara forskningens sista ord.

I själfva verket gifves det en hel rad af viktiga skäl, som tala för en alldeles motsatt uppfattning, eller att textus receptus är den ursprungliga formeln och det s. k. gammalromerska symbolum en förkortning af denna.

Det är visserligen sant, att vi i flere lokalsymbola påträffa satser, som onekligen äro senare tillägg till regula fidei. Detta gäller framför allt den österländska kyrkans dopsym-

* Zöckler: Das ap. symb., sid. 13 f.; Mücke: Das ap. Glbktn., sid. 93 ff.
** Syst. der chr.-kirchl. Kateketik II, s. 94.

bola, i hvilka man mot hvarje uppkommande heresi inryckte en ny trossats. Vi hafva redan gjort bekantskap med en sådan, nämligen ἕνα, hvilken tydligen är riktad mot gnostikernas lära om flere skapande potenser och talrika, med Kristus likställda, från gudomligheten emanerade äonväsen. Dylika antignostiska, antimonarchianska, antiarianska, antimarcelliska, antipneumatomachiska o. s. v. tillsatser påträffas i nästan alla österländska dopbekännelser.

Den frihet, hvarmed man sålunda i orienten behandlade dopsymbolum, torde hafva haft sin grund däri, att tron på dess omedelbart apostoliska ursprung här ej var allmänt utbredd och, där hon någonsin funnits, snart föll i glömska. Därför kunde ock symbolum nic.-const. redan i 5:te årh. undantränga alla andra dopbekännelser i orienten. Än i dag intager detta symbolum i den grekisk-katolska kyrkan samma ställning af att vara dop- och grundbekännelse. Något apostolicum erkännes icke af denna kyrka. På unionsmötet i Florens år 1439 kom denna sak på tal. Kardinal Julianus Cæsarini framhöll, att apostlarna på en synod fastställt det symbolum, som låg till grund för de ekumeniska mötenas trosbekännelser. Härpå svarade biskop Marcus Eugenicus af Efesus: »ἡμεις οὐτε ἐχομεν οὐτε εἰδομεν συμβολον των ἀποστολων».

Men det, att man i orienten ända till slutet af 5:te årh. ofta förändrade dopsymbolum genom att tillägga detsamma nya led, bevisar ej, att man i occidenten och särskildt i Rom förfor på samma sätt. Regula fidei hade här en långt större auktoritet än i orienten. Man var i Rom och hela västerlandet lifligt öfvertygad därom, att trosregeln, hvilken i oväsentligt förändrad gestalt användes som dopsymbolum, var ett verk omedelbart af apostlarna, hvarför den ock hos äldre och senare kyrkofäder plägar benämnas traditio apostolorum, symbolum apostolorum, fides apostolorum o. s. v. Trosbe-

kännelsen skulle enligt traditionen af aposteln Petrus blifvit förd till Rom*.

Då nu tron på det omedelbart apostoliska ursprunget af regula fidei i västerlandet var starkt rotfästad i det kyrkliga medvetandet, är klart, att man hyste all betänklighet mot att göra några tillägg till densamma. Detta bekräftas ock af Tertulliani yttrande: »Regula fidei una omnino est, immobilis et irreformabilis». Ambrosius polemiserar äfven i Expl Symb. mot österlänningarnas tilltag att utvidga dopsymbolum med antikätterska tillsatser och vänder sig längre fram på det bestämdaste emot den antipatripassianska tillsatsen i Aqvilejas dopbekännelse såsom ett obefogadt tillägg till symbolum apostolorum. En liknande polemik återfinnes jämväl i skriften *Altercatio cum Pascentio,* som anses härleda sig från Vigilius af Thapsus.

Hvad nu särskildt Rom beträffar, där man icke allenast trodde på trosregelns omedelbart apostoliska ursprung, utan äfven gjorde anspråk på att hafva mottagit den direkt af apostlafursten Petrus samt att sedan hafva troget bevarat den i dess ursprungliga gestalt, torde man knappt få förutsätta, att någon benägenhet att utvidga den genom tillägg där förefunnits, allrahelst som det i förevarande fall icke är fråga om sådana satser, hvarigenom Rom kunde gifva någon större auktoritet åt sina hierarkiska anspråk gentemot provinskyrkorna.

Antager man, att den längre romerska dopbekännelsen är en senare utvidgning af den kortare, blir det i själfva verket oförklarligt, att den senare så småningom utträngde den förra i själfva Rom och därifrån i hela den västerländska kyrkan. Skulle verkligen den kyrkliga pieteten mot sym-

* "Hoc autem est symbolum, quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam eo (Romam) detulit" (Ambrosius, Expl. symb.)

bolum apostolorum hafva tillatit detta? Det synes åtminstone icke sannolikt. Man måste medgifva, att det ligger goda skäl till grund för följande ord af Bauerfeind: »Hade den s. k. nyromerska formeln verkligen varit en genom så många tillsatser till den ursprungliga (gamm.-rom.) formeln framkallad, ny företeelse och den gammalromerska i Rom erkänd såsom fullständigt och utan brist innehållande det apostoliska symbolum, så skulle den gammalromerska formeln helt visst aldrig undanträngts af den nyromerska utan stort motstånd.»

I samma riktning yttrar sig äfven prof. Fredrik Nielsen. »Det är», säger han, »mer än osannolikt, att Rom, som alltifrån den äldsta tiden hade visat den största trohet mot sitt gamla symbolum, skulle uppgifva detta för att öfvergå till bruket af ett provinsielt symbolum*.

Den omständigheten, att symb. nic.-const. äfven i Rom och hela västerlandet från 6:te till 9:de årh. trädde i förgrunden såsom symb. traditum, redditum et ediscendum, utgör intet bevis mot det berättigade i de båda nyss anförda utsagorna. Ty det var den byzantiska hofteologien, som efter Justiniani eröfring af det västromerska riket äfven här *påbjöd* detta såsom dopsymbolum, likasom den förut gjort det i det östromerska. Arianismens utbredning i västerlandet vid denna tid torde ock ha gjort sitt till, att man inom kyrkliga kretsar lättare fördrog denna reform, än hvad eljest skulle varit fallet. Emellertid kunde detta symbolum aldrig helt uttränga apostolicum**, och när man längre fram åter fått fria händer, afskaffades i occidenten nicænum såsom dopbekännelse för att lämna rum för apostolicum.

I det föregående har uppmärksamheten blifvit fäst därpå, att dopbekännelser, som blifvit anförtrodda åt papperet före

* Handb. i Kirkens hist., I. sid. 856.

** Jfr Mücke: Glbktn., sid. 93; Caspari: "Quellen" III: 114, III: 202, jfr III: 197.

eller samtidigt med den s. k. gammalromerska formeln, hafva satser, som återfinnas i den s. k. nyromerska, men saknas i den förra. Den naturligaste förklaringen till detta förhållande synes vara, att vi i den längre romerska formeln hafva deras gemensamma källa. Irenæi och Tertulliani framställningar af trosregeln gifva ock ett visst stöd åt detta antagande, ity att det synes vara den längre formeln, som ligger till grund för deras parafraser. Hos båda är första art. närmast lika med den nyromerska. Äfven från 2:dra och 3:dje artt. upptaga de flere led, som äro utmärkande för denna. Skall man nu sätta deras uttalanden i samband med någondera formeln, så torde det helt visst böra bli med den längre.

Utvidgningshypotesen är långt ifrån så klar, som man med hänsyn till dess höga kurs bland flertalet nyare forskare kunde vänta. Någon erkänd praxis eller tendens inom den vesterländska kyrkan att göra tillägg till apostolicum kan man knappast ådagalägga*. I själfva verket torde det förhålla sig så, att den omständigheten, att ett kortare dopsymbolum till en tid användes i Rom, och att detta någon tid senare uttrångdes af en längre formel, gifvit anledning till den uppfattningen, att den senare är en genom nya tillsatser efter hand uppkommen utvidgning af det förra.

Det sades, att ingen auktoriserad tendens att utvidga apostolicum kan uppvisas, och detta allraminst i Rom. Däremot finner man en viss tendens att förkorta dopbekännelsen. I den redaktion af Roms dopsymbolum, som Marcellus af Ancyra år 337 insände till Julius I, finnes sålunda trossatsen »evigt lif». Rufinus återigen har i sin redaktion uteslutit detta led. I biskop Gelasii (492—496) sacramentarium är förkortningen ännu starkare. Dopbekännelsen lyder där

* A. Harnack påvisar väl enstaka tillsatser, som påträffats i vissa provinskyrkors dopsymbola, men han uraktlåter att i samband därmed erinra om det klander dessa tillsatser framkallade från kyrkans ledande män.

sålunda: »Jag tror på Gud Fader allsmäktig; och på Jesus Kristus, hans ende Son, vår Herre, född och pint; och på den H. Ande, en helig kyrka, syndernas förlåtelse, de dödas uppståndelse».

Liknande förkortningar kunna uppvisas i flera romerska liturgier.*

Sådana förkortningar af symb. apost. för liturgiska ändamål, särskildt för dopet, kunde väl ske, utan att dess apostoliska auktoritet därmed kränktes. Man utgaf nämligen icke dessa förkortade bekännelser för att vara det *fullständiga* apostolicum.

De gällde endast såsom utdrag därur för vissa gudstjänstliga behof, under det att apostolicum självt såsom den gemensamma grunden för dem alla förblef den allena erkända apostoliska församlingsbekännelsen.** Därför drabbas dessa förkortningar icke af Ambrosii ord, då han i Expl. symb. under hänvisande till Uppb. 22: 19 varnar för att taga något ifrån symb. apostolorum.

Men att foga nya led till apostolicum och därefter utgifva det hela såsom härrörande omedelbart från apostlarne hade varit en handgriplig förfalskning, som säkert skulle väckt gensägelse. Man kan svårligen tänka sig, att kyrkan skulle sanktionerat ett dylikt förfarande genom att undanskjuta ett symbolum, om hvars omedelbart apostoliska ursprung hon var fullt öfvertygad, och sätta apostolicitetens signatur på ett annat, om hvilket hon visste, att det var öfverarbetadt af senare hand. Detta kan så mycket mindre antagas, som man icke kan uppvisa någon yttre anledning, hvarför just de led upptagits, genom hvilka det s. k. nyromerska symbolum skiljer sig från det s. k. gammalromerska. De gissningar

---

* Jfr A. Hahn.

** Irenæus skiljer tydligen emellan traditio symboli till katekumenerna vid dopet och till biskoparne vid ordinationen.

man i detta afseende gjort äro nämligen icke tillfredsställande. Man har sagt, att trossatsen »sanctorum communio», som för öfrigt är den både till sitt ursprung och sin betydelse dunklaste satsen i apostolicum, inskjutits mot Donatisterna. Detta påstående kan dock dragas i tvifvelsmål. Ty om denna trossats skulle gjorts gällande mot deras exklusivitet gentemot den katolska kyrkan, så förstår man icke, hvarför ej samma sats inrycktes redan mot Novatianerna, hvilka fullt lika skarpt som Donatisterna betonade identiteten af den empiriska och den väsentliga kyrkan och därmed uteslöto från »de heligas gemenskap» alla, som ej tillhörde de absolut renas samfund. Och mot den specifikt donatistiska satsen, att kyrka och stat ej ha med hvarandra att göra, kan man väl dock knappt mena, att nämnda sats är riktad. Ty att hafva kallat föreningen mellan kyrka och stat för de heligas gemenskap är förvisso något, som man icke rimligtvis kan lägga kyrkan till last.

För öfrigt voro Donatisterna nästan uteslutande inskränkta till Nordafrika, under det att ifrågavarande trossats skulle hafva blifvit inskjuten i apostolicum i Gallien eller Rom. Egendomligt vore, om man särskildt i Gallien skulle funnit det nödigt att rikta sitt dopsymbolum med en antidonatistisk bestämmelse, oaktadt inga Donatister där funnos, under det man icke tänkte på att inskjuta någon på de soteriologiska striddigheterna syftande trossats, ehuru dessa hufvudsakligen utkämpades på gallisk mark, för så vidt de rörde motsatsen mellan augustinismen och semipelagianismen.

Slutligen måste man, med afseende fästadt å deras åsikt, som säga, att man i själfva Rom så småningom utvidgat dopsymbolum, uttrycka sin förundran öfver, att denna sats, om han verkligen är tillagd i antidonatistiskt syfte, icke återfinnes i Rufini redaktion af Roms dopsymbolum, hvilken dock

härleder sig från en tid, då Donatisterna nära ett helt århundrade stått i opposition mot den katolska kyrkan.*

Icke stort lyckligare är man i sina gissningar, då det gäller att förklara tillkomsten af öfriga förmenta tillägg. Med rätta säger därför prof. Nielsen: »Det har ännu icke gifvits någon ens tillnärmelsevis tillfredsställande förklaring af grunden till upptagandet af de led, som skilja det s. k. utvidgade symbolum från det gammalromerska».

Man torde ock med fog kunna anmärka, att det, ifall man ansluter sig till utvidgningshypotesen och, såsom merändels sker, antager, att symbolum apostolicum först i slutet af 5:te eller början af 6:te årh. blifvit fullt utbildadt, måste väcka förvåning, att det icke har något af denna kyrkligt-dogmatiska karaktär, som utmärker nicænum och athanasianum, icke attributet unum (ἕνα) i första och andra artt., icke några homousianska uttryck eller något om Andens utgående af Fadren och Sonen, icke något om Kristi tvänne naturer o. s v. I själfva verket är den ursprunglighet och den frihet från alla doktrinella klyftigheter, som utmärker apostolicum, i och för sig tillräckligt anmärkningsvärd för att väcka tvifvel om utvidgningshypotesens riktighet.

Med hänsyn till de förhållanden, som i det föregående blifvit anförda, finner jag mig böjd att uttala den åsikten, att den s. k. nyromerska formeln är det ursprungliga apostolicum, *sådant detta från österlandet kom öfver till Rom***, och att

* A. Harnack har med citat från Faustus af Regium sökt ådagalägga, att satsen sanctorum communio skulle syfta på gemenskapen med martyrerna och vara riktad mot sådana, som ogillade helgonkulten. Då Fausti yttrande emellertid, såsom Cremer påvisat, förutsätter, att nämnda trossats fans äfven i motståndarnes dopsymbolum, kan denna uppfattning af satsen i fråga icke hafva varit allmän i kyrkan, utan är snarare att betrakta såsom en efter behofvet lämpad, privat tydning hos Faustus.

** A. Harnack m. fl. säga, att symbolum apostolicum (nämligen i den s. k. gammalromerska formen) blifvit författadt i Rom och sålunda ej kommit dit från österlandet. Mot detta alldeles obevisade påstående kunna dock ställas Casparis på de grundligaste källforskningar hvilande uttalanden i ärendet.

den s. k. gammalromerska formeln är en för liturgiska ändamål vidtagen förkortning däraf.

Huru tidigt vårt symbolum kom till Rom, samt om några eller hvilka efterapostoliska förändringar det undergått på österländsk botten, innan detta skedde, är svårt att afgöra. Att emellertid församlingen i Rom tidigt kom i besittning däraf, kan man antaga redan af den omständigheten, att en liflig förbindelse alltifrån början rådde mellan de kristna i Rom och österlandet. Ett tämligen säkert bevis, att det i alla händelser skett före år 150, har man däri, att epitetet »unum» saknas i första och andra artt. Irenæi framställning af trosregeln visar nämligen, såsom vi sett, att detta epitet redan då var upptaget i den österländska dopbekännelsen. Hade man nu i Rom mottagit apostolicum från österlandet efter år 150, så hade man äfven fått detta epitet med, och det är klart, att man i sådant fall icke kunnat så helt och hållet utplåna det.

Huruvida åter apostolicum undergått några förändringar i österlandet, innan det kom till Rom, är som sagdt svårt att med någon visshet afgöra.

I österlandet var, såsom förut är nämndt, trosregeln i egenskap af dopbekännelse stadd i ständig utveckling, hvilken icke upphörde förr än i 5:te årh., då alla äldre variationer fingo gifva vika för nicæno-constantinopolitanum. Det är ju möjligt, att t. ex. redan aposteln Johannes' lärjungar, från hvilkas krets det sannolikt öfverfördes till Rom*, efter sin lärares död kunnat tillägga någon sats till den apostoliska trosregeln, innan man i Rom fick del däraf. Men i alla händelser kunna dessa tillägg, om de förekommit, icke varit betydliga.

Jag erinrar här ännu en gång om Casparis yttrande, att

* Jfr Caspari.

dopbekännelsen icke blott till sitt innehåll utan äfven till största delen till sin form tvifvelsutan leder sitt upphof från den apostoliska tiden. Och hvad de senare tillsatser angår, om hvilka samme lärde talar, så är det på grund af hvad här anförts åtminstone sannolikt, att de äro ytterst få och därtill af mycket tidigt datum (före 150). Vår kyrkas grundbekännelse gör därför på allt sätt skäl för benämningen »apostolisk».

Fråga vi nu hvad apostlarna skulle haft för syfte med en dylik kort sammanställning af kristendomens trossanningar, blir svaret helt visst, att det skett för att underlätta den kateketiska undervisningen till dopet. Att de emellertid redan vid den första pingstfesten skulle uppställt det på det mekaniska sätt, som den romerska traditionen lär, är en legend, som lämnas åt sitt värde. Apostolicum har helt säkert icke framkommit fullt färdigt på en enda gång, utan så småningom utbildats under apostlarnes missionsarbete. Mycket sannolikt går dess ursprungliga början långt tillbaka i den apostoliska tiden. Hade icke Kristus befallt dem att »gå ut i hela världen och göra alla folk till lärjungar, döpande dem till Fadrens, Sonens och den Helige Andes namn? Och skulle icke hvar och en, som döptes, bekänna sin tro på denne treenige Gud? Hvad var då nödvändigare, än att han också undervisades om hvad det ville säga att tro på Fadren, Sonen och den Helige Ande, eller med andra ord hvad det var för specifikt trosinnehåll, som låg i hvart och ett af dessa namn? Men på en tid sådan som apostlarnas, när kristendomen utbredde sig med stor hast i världen och det icke kunde bli fråga om en kristendomsundervisning i våra dagars mening, kunde detta icke lämpligare ske än genom att med korta, pregnanta trossatser utfylla det af Kristus själf uttalade skemat och sålunda gifva en kort, lättfattlig och säker framställning af trosföremålet

samt därmed värna det kristna gudsbegreppet mot både judiska och hedniska missuppfattningar. Otvunget och naturligt utbildade sig sålunda utan tvifvel vårt symbolum likasom ur sitt frö, allt efter som kristendomens beröring med nya element i folkvärlden framkallade behofvet att i dopbekännelsen betona nya sidor af den kristna tron, tills denna bekännelse slutligen i den krets af apostlalärjungar, som omgaf Johannes i Mindre Asien, erhöll den utbildade och afrundade gestalt, i hvilken den därifrån kom till Rom och här under sin apostoliska signatur skyddades mot vidare utbildningar.

* * *

Man har påstått, att den apostoliska trosbekännelsen, sådan vi äga den, enligt resultaten af historisk-kritisk forskning icke skulle till sitt innehåll öfverensstämma med den urkristliga förkunnelsen (Harnack m. fl.). Men ännu saknas verkliga bevis för detta påstående. Man »skall nödgas anföra mer tungt vägande skäl än de hittills anförda för att kunna med framgång bestrida den sakliga öfverensstämmelsen — — med den apostoliska förkunnelsen, respektive med urförsamlingens tro.» — — »Sannerligen, vår bekännelse, sådan den lyder, gör rättvisa åt den apostoliska förkunnelsen. Den framräcker just det, som har blifvit förkunnadt för världen att tro, det, hvartill apostlarnas själavård alltid gått tillbaka såsom till det enda, i hvilket församlingarna och hvarje lem i dem alltid åter hade att, såsom det moderna uttrycket lyder, »orientera» sig och på ett tillfredsställande sätt kunde orientera sig.» (Cremer).

Man skall knappast råka i förlägenhet om verkliga skäl för sin uppfattning, därest man med Caspari säger, att den apostoliska trosbekännelsen visar, »hvad som är den apostoliska förkunnelsens summa och hvad som från början varit kristlig tro».

O. Bergqvist.

Är teologien en vetenskap?

Innan vi direkt kunna ingå på denna fråga, måste först en annan fråga besvaras, nämligen denna: *hvad är vetenskap?* Och ingalunda må vi mena, att ens svaret på denna fråga ligger färdigt. Ty ordet »vetenskap», hur ofta det än föres på tungan, är ett mycket sväfvande och mångtydt ord. Man kan nästan säga, att hvarje särskild vetenskapsgren har sin egen definition.

Vi behöfva blott, för att häraf få ett rätt påtagligt intryck, lyssna å ena sidan till naturforskarens svar, å den andra till filosofens. Ty hvad är för den förre vetenskap? Svaret kan i största allmänhet ungefär så formuleras: *vetenskap är det systematiska ordnandet och logiska bestämmandet af ett visst komplex erfarenhetsrön inom sinnevärlden* (empirien). Naturforskaren sätter sin vetenskapliga uppgift icke högre. Ställande sig utan vidare på den omedelbara sinneserfarenhetens grund, nöjer han sig med att blott få denna fram så klart och sant som möjligt. Hvad därutöfver möjligen kan gifvas, intresserar honom icke *såsom vetenskapsman.* Filosofens intresse åter är det rent motsatta. Han insätter sitt hufvudintresse på just detta »därutöfver», på det inre kausalsammanhanget mellan de yttre företeelserna, den inre nödvändighet, med hvilken de framträda, och den för dem alla gemensamma yttersta grunden (det absoluta). Så blir vetenskap för honom *ett system af allmängiltiga och nödvändiga kunskaper* (till skillnad från blott problematiska och assertoriska). Vi märka svalget: å ena sidan blott den handgripliga verkligheten; å den andra ovillkorlig, förutsättningslös nödvändighet. Ja, ända därhän kan filosofiens ringaktning för den empiriska verkligheten sträcka sig, att filosofiska åskådningar gifvits, hvilka t. o. m. förnekat dennas

objektiva realitet, tillerkännande en sådan ensamt åt den personliga förnimmelsen såsom det allena sant verkliga.

Hvar nu finna genus proximum för en mångfald, som på en och samma gång kan i vetenskapens namn drifva satsen: »endast materien är verklig»! — och satsen: »endast idén är verklig»?

Vi förstå strax, att detta måste vara af mycket formell natur. Kunskapsobjektet blir här likgiltigt. Ifrån krypet till Gud — allt kan blifva föremål för »vetenskaplig» behandling. Frågan gäller blott *sättet* för denna behandling, den bevisliga garantien för dess korrekthet, sanningsenlighet. Så kan vetenskap i dess allmännaste mening sägas vara *den form af vetande, som eftersträfvar den största möjliga grad af korrekthet, fullständighet och allsidighet.*

Och gärna må vi böja oss inför denna ädla sträfvan att få sanningen, verkligheten så fullt och klart som möjligt i sikte. Vi skulle göra detta än mer obetingadt, om ej denna sanningstörst så ofta grumlades af ett drag af själftillräcklighet, liksom gåfves ingen annan verklighet eller visshet än den *vetenskapligt* bevisliga. Och dock — för att nu icke tala om dessa otaliga filosofiska system af »allmängiltigt och nödvändigt vetande», hvilka knappt hunnit med ytterlig tankeskärpa och tankemöda uppföras, innan de af andra händer åter nedrifvits såsom ohållbara: hur ofta vederlades icke äfven naturforskarens »vetenskapliga bevisning» af just samma sinnevärld, som för honom utgjorde den orubbliga klippgrunden? Låt oss till exempel tänka oss, att någon i slutet af 1700-talet uttalat denna förutsägelse: »om 100 år skall man kunna stå i Stockholm och tala så, att det hörs i Göteborg.» Hvad vore lättare för dåtidens naturforskning än att »*vetenskapligt bevisa*», att detta påstående stode i absolut strid med naturlagarne och ergo vore orimligt? Naturvetenskapen »bevisar» under den *förutsättning*, att endast

de naturkrafter och naturlagar finnas till, *som af henne äro kända.* Men så upptäckes helt oförmodadt en ny naturkraft (t. ex. Röntgenljuset), följande hittills helt och hållet okända lagar. Och så gång på gång! Ej under, om den utanför stående förhåller sig något reserverad gentemot hennes diktatoriska tvärsäkerhet.

Och nu tillbaka till vår hufvudfråga: i hvad mån kan *teologien* i angifna mening häfda sin plats i vetenskapernas långa rad?

I första hand: hvilket är teologiens egendomliga kunskapsgebit? Hvar börjar och hvar slutar hon?

Här kan svaret ej gärna blifva mer än ett: föremålet för teologiens vetande är det världshistoriska faktum, som vi kalla *kristendomen.* Detta är åtminstone ordets häfdvunna betydelse. Teologien studerar kristendomens omätliga, världsbehärskande faktum, söker så korrekt och allsidigt som möjligt ordna och bestämma dess olika verkligheter och erfarenheter, yttre och inre, inklusive dess historiska och psykologiska förutsättningar.

Häraf följer, att teologien i hufvudsak är af *historisk* karaktär, för så vidt som hennes kunskapsföremål i första hand är ett yttre, historiskt faktum.

Närmast riktar kyrkan sin vetenskapliga reflexion på denna världsföreteelses historiska *förberedelse* och *genesis: den exegetiska teologien.* Och detta enligt strängt historisk metod. Hon går tillbaka till kristendomens grundurkunder: det gamla och det nya testamentets skrifter. Dessa söker hon så rikt och pålitligt som möjligt, historiskt och filologiskt, belysa och bestämma. Och öfver hvarje ny stråle af *verklig* historisk sanning, som härvid faller öfver de uråldriga bladen, fröjdar hon sig. Men äfven ur den profana historie- och språkforskningens ständigt flödande källsprång öser hon flitigt och tacksamt. I denna mening

pågår inom teologien ett aldrig hvilande arbete af samlande, kritiskt pröfvande, afsöndrande af oväsentligt från väsentligt o. s. v., ett desto mer kräfvande arbete, som vägen går genom numera utdöda språk och tusenårigt aflägsna tidslägen.

Den teologiska exegetikens vetenskapliga anspråk sammanfalla alltså med religionshistoriens öfver hufvud, såsom ju äfven denna har att historiskt belysa och exegetiskt analysera de olika världsreligionernas urkunder, Indiens, Babels, Egyptens o. s. v.

Men härvid invänder man: religionshistorien går helt och hållet förutsättningslös till sin uppgift, under det att den exegetiska teologien förutsätter de kristliga religionsurkundernas karaktär af gudomlig uppenbarelse.

Vi svara: detta är ett rent subjektivt drag hos den enskilde exegeten. Han *kan* (och måste, för så vidt han talar i *kyrkans* namn) för sin enskilda del fast och varmt tro, att så är. Men härvid behöfver han icke därför ett enda ögonblick släppa ur sikte gränsen mellan denna sin subjektiva öfvertygelse och *det historiskt bevisliga;* likasom å andra sidan teologisk exeges kan drifvas och mångenstädes faktiskt drifves utan denna förutsättning, och teologien äfven så utan tvifvel kan inskörda mången värdefull vinst, om än enligt sakens natur endast mer eller mindre perifierisk, såsom ju öfver hufvud logikens abstrakta bevisning aldrig når längre än till utansidan af historiens pulserande lif.

Vidare erinra vi, hurusom till den historiska belysningen af en viss religionsurkund också måste höra att — oberoende af hvarje förutfattad mening — fullt objektivt framlägga dess religiösa föreställningar och anspråk, just såsom de i den enskilda texten föreligga, utan att hvarken taga ifrån eller lägga till. Men om nu de bibliska urkunderna faktiskt göra anspråk på att såsom helt, i stort

sedt, vara bärare af en gudomlig uppenbarelse (och svårt blir väl att förneka detta); då blir det ju just ett vetenskapligt kraf, att äfven dessa anspråk framhållas, utvecklas, historiskt belysas. Och så till vida blifva de ju — icke förutsättningar utan faktiska drag af något historiskt gifvet.

Men teologiens historiska uppgift är icke härmed uttömd. Hon har nu äfven att (med behållningen af denna exegetiskt historiska undersökning af kristendomens genesis såsom underlag) följa *dess historiska utvecklingsgång genom världen,* från land till land, från sekel till sekel: *den kyrkohistoriska disciplinen.* Alltså åter forskande och ordnande och bestämmande i samma mening som hvarje annan historia. Och dock äfven här frihet för den enskilde teologen att härutöfver öppna inblickar i den heliga pragmatism, som han skönjer i denna underbara utveckling från det ensliga missdådarkorset till hvad kristendomen för närvarande faktiskt är: *historiens främsta världsmakt.* Icke ens profanhistorikern plägar man ju i detta hänseende binda. Ty man väntar ju dock af den verklige historikern något mer än blott arkivforskningens nakna fakta och krönikans torra längder. Äfven här upplåtes ju rum för hvad som kallats »historiens mystik», förutsatt blott, att gränsen mellan den historiska sannolikheten och det historiska faktum hålles fullt klar.

Och härmed slutar teologiens *historiska* uppgift. Men teologien är icke enbart historia. Kyrkans vetenskapliga medvetande inskränker sig icke blott till hvad hon i *det förgångna* äger; hon vet sig äfven i *det närvarande* äga en rik skatt af inre erfarenheter och insikter såsom behållning af ett tusenårigt inträngande och fördjupande i kristendomens yttre och inre realiteter. Det är denna skatt *dogmatiken* insamlar, fixerar, vetenskapligt ordnar och bestämmer. Stoffet blir alltså här hufvudsakligen af *inre* art, fallande mest inom

tankens, de inre erfarenheternas värld. Och härmed närmar sig teologien filosofien, hvars vetenskapliga objekt är af enahanda art.

Slutligen riktar kyrkan sin vetenskapliga reflexion äfven *framåt*. Hon vet sig äfven framför sig hafva stora och viktiga *praktiska* uppgifter att lösa, oändliga utvecklingsmöjligheter att förverkliga. Äfven dessa vill hon i största möjliga mån hafva klara och bestämda, såväl i deras organiska samband sinsemellan som i deras förhållande till kristendomens öfriga sidor. Detta blir *den kristliga etikens* och *den praktiska teologiens* uppgifter, alltefter som det handlande subjektet tänkes såsom *den kristne individen* (etiken) eller såsom samfundet, *kyrkan* (den praktiska teologien).

Härvid är dock att märka, att i bådadera fallen den abstrakt vetenskapliga metoden endast delvis kan genomföras. Detta därför, att här personliga intressen, motiv, ideal spela in, och reflexionen så föres öfver inom det personligas värld. Men det omedelbart personliga kan aldrig omsättas i blott tankar, i abstrakta begrepp. Förr eller senare stöter här all vetenskap mot *mysteriet*, personlifvets bottenlösa mysterium, ett faktum, som äfven af den filosofiska etiken allt allmännare erkännes.

Den vetenskapliga teologiens hufvuddelar blefvo alltså: *historisk* teologi (exegetik och kyrkohistoria); *teoretisk* teologi (dogmatik); och (enligt filosofisk terminologi) *praktisk* teologi (individuell och social).

Härutöfver plägar man äfven till teologiens system hänföra *apologetiken* och *religionshistorien*.

Hvad dock den förra disciplinen vidkommer, kan den, såsom *finalt* anlagd, aldrig blifva en självständig vetenskapsgren. Apologetiken sätter nämligen såsom sin uppgift att med den vetenskapliga forskningens resultat såsom medel

häfda kristendomens gudomliga auktoritet och blir så endast använd, tillämpad vetenskap.

Beträffande åter den s. k. *religionshistorien* (läran om de olika världsreligionernas uppkomst, innebörd, inbördes samband o. s. v.) är denna disciplin nog »vetenskap» i samma mening som hvarje annan historia och därtill, på grund af sitt objekt, af särskildt teologiskt intresse. Men *teologisk* vetenskap är hon icke. Ty för teologien egendomligt var ju att studera *kristendomen*. Men här behandlas kristendomen blott såsom led i den religiösa utvecklingen öfver hufvud, alltså från en henne utanför liggande synpunkt; alldeles så som den allmänna historien behandlar kristendomen från den allmänna kulturens synpunkt. Liksom denna blir därför äfven religionshistorien blott en teologien särskildt nära liggande *hjälpvetenskap*.

Och härmed har jag nått fram till mitt för denna gång föresatta mål. Detta har icke varit att upptaga det i oändlighet debatterade problemet: *tro och vetande*. Näppeligen skulle det problemet kunna rymmas i en tidskriftsartikel. Såsom för mig begreppet »vetenskap» är alltigenom formellt, så har äfven min uppgift endast varit rent formell: att formellt belysa, begränsa. Och kan det hufvudsakliga resultatet af min undersökning så sammanfattas: närmast sammanfaller teologiens vetenskapliga intresse med filosofiens. Skillnaden är endast den, att, under det filosofien behandlar samma objekt »förutsättningslöst» (och därför äfven står där med sina tomma händer!), teologien behandlar samma frågor med *kristendomen* såsom förutsättning. Men kristendomen icke fattad såsom blott ett tankesystem, som i dag står och i morgon får vika för ett annat; utan såsom en konkret verklighet, en faktisk kraftinsats i världen. Och det en kraftinsats, som icke blott uppfyllt den yttre människovärlden

med sina världsomskapande verkningar, utan äfven, såsom ingen annan jämförelsevis, visat sig kunna fylla äfven mänsklighetens inre värld med etiskt omskapande, pånyttfödande kraft och en hela väsensgrunden omfattande, genomträngande harmoni (χάρις καὶ εἰρήνη). Teologien hvilar alltså alltigenom på den omedelbara *lifserfarenhetens* grund; en lifserfarenhet, som med tusenårig kontinuitet, ja, med »allmängiltig nödvändighet», upprepas och bekräftas, *hvarest de betingelser, hvilka från början med otvetydig bestämdhet en gång för alla blifvit fastställda, uppfyllas.* Men häraf följer då äfven, att hvarest dessa för kristendomen egendomliga betingelser *icke* uppfyllas, där inträder ej heller den för kristendomen egendomliga lifserfarenheten. Och när nu den s. k. profana vetenskapen från sin ensidigt förståndsmässiga ståndpunkt principiellt intager just denna negativa ställning till kristendomen, då står hon här inför något alltigenom oerfaret och därför okändt. Men där okunnigheten börjar, där slutar yttranderätten.

Men hvarför blef då denna fråga angående teologiens vetenskaplighet här framställd?

Ja, icke därför, som skulle teologien i och för sig så synnerligen bekymra sig om, under hvilken hallstämpel hon kämpar sin strid och utför sitt verk. Hon vet med sig, att äfven henne åligger att »med största möjliga grad af korrekthet, fullständighet och allsidighet» bestämma sin yttre och inre erfarenhet; och denna sin uppgift blir hon trogen, oberoende af namn och titlar. Och härvid brukar hon den abstrakt vetenskapliga metoden, *så långt den räcker*, men utan att af denna låta sig i sina innersta och djupaste lifserfarenheter bindas och domineras. Liksom mänskligheten utöfver *ordets* uttrycksmedel fått äfven *tonens*, som inträder just där, hvarest ordet slutar, där ordet blir för trångt, för begränsadt; så gifvas äfven inom andens värld former af

vetande, som gå utöfver de abstrakta tankekategorierna, därför att dessa äro alldeles för trånga och fattiga för att fatta och uttrycka just det högsta och väsentligaste i lifvet: *det omedelbart personliga.* »Hypnotisme indeholder i al Stilhed den for al saakaldt »moderne Videnskab» farlige Sandhed, at Sjælen er Hovedsagen, og at det ikke længer er det eneste videnskabelige at rode om i Kadaveret» (Arne Garborg).

Däremot är det *praktiskt* icke utan betydelse, att teologiens vetenskapliga arbete såsom sådant inses och erkännes. Ty härpå beror till stor del hennes auktoritet inom skola och universitet. Vore nämligen teologiens uppgift (såsom ofta förehålles) blott att bibringa religiösa intryck och etiska maximer; då kunde med ett visst sken af berättigande ifrågasättas, huruvida hon ej här trängt sig in på främmande mark. Ty för *den* uppgiften lämpar sig ju onekligen kyrkan bättre än lärosalen. Men annorledes, om det närmast är fråga om ett verkligt *vetande*, och det ett vetande om världshistoriska krafter, hvilka såsom intet annat omdanande och omskapande och befruktande ingripit i den mänskliga utvecklingen. Är nämligen detta fallet, då må väl frågas: skulle ensamt härom okunnighet råda hos de unge, under det att man tyckes aldrig nog kunna fullproppa deras hjärnor med latinska glosor och algebraiska formler?

Oscar Quensel.

Kultur og Aandskultur.

Hvad forstaaes efter den almindelige Tale ved Kultur? Ordet selv betyder Dyrkelse, og den Dyrkelse, der maa menes med Kultur, er Aandsdyrkelse, Opdyrkelse af Menneskeaandens Evner, ikke blot Intelligens, ogsaa Vilje, Hjerte, Fantasi o. s. v. Kultur er — som en dansk Forfatter har udtrykt det en Gang — det samlede Omfang af Menneskeaandens Udfoldning af sit eget oprindelige Indhold paa de Betingelser, som de ved Tilværelsen givne Vilkaar frembyde, er en Oparbejdelse af Menneskeaandens Evne og Formaaen, en Udfoldning af dens Midler og Kræfter. Denne Definition forekommer mig nogenlunde træffende. Kultur er altsaa Dannelse af Menneskeaanden og Menneskenaturen; Kultur er (jævnfør hermed, at Ordet egentlig er et agrarisk Udtryk) Betvingelse, Forædling af Naturen.

Der maa derfor være et nøje Forhold mellem Kultur og Aandsdannelse, saaledes at jo mere Kulturen gaar fremad, desto mere dannede blive Menneskene, desto mere aandsfine og aandsopdyrkede. Kultur maa (da »Kultur» efter sit Væsen altsaa er Aandsopdyrkelse, Naturforædling) være for *Aandens* Skyld — og der hvor der kommer en Kultur, der udvikler sig for dens *egen* Skyld, en Kultur, der har *nok i sig selv* — der har vi Udartning af Kulturen.

Og det er desværre saadan, at Kulturen kan udarte, at Aanden ligesom kan smitte sig selv ved Kulturen. Selvbesmittelsen viser sig i — som Rud. Schmidt etsteds siger — at en selvisk Vilje gjør Aandens Sejrvindinger, den indvundne Kultur, til Middel for Rovbegærlighed — eller den selviske Vilje gjør Kulturen til Nydelse, og vi kan føje til: den selviske Vilje gjør sig selv urolig, kritisk, tvivlende. Vi kan ogsaa udtrykke det saaledes: Kulturens Vrangside er: uaan-

delig Konkurrence i mange Forhold (ikke blot de commercielle); endvidere er den en æstetisk »finere Dannelse», der nydende, magelig, hul og overfladisk, som den er, *slet ingen* Dannelse er i Virkligheden, er kun en Halvdannelse, der afglatter og afstumper Menneskets Forhold til alle dybere Værdier af ethisk eller religiøs Art; og for det tredie: der kommer megen Kritik op i Aanden, som splitter denne i Tvivl, tungsindig Tvivl paa alle Værdier og Tvivl paa sig selv. »Istedenfor hele Tanker, hvori Sjælen kan hvile, udklækker Kulturen en Mængde livligt spillende, men uensartede Forestillinger, en Vrimmel af Tankebroker, til hvilke man forgæves søger en Generalnævner . . . Den, der skal være med i alt for ikke at være ensidig, betages af urolig Higen» *. Kan man ikke sige, at Kultur ikke blot maa have sit Formaal i at være Magt, men først og fremmest bør have sit Formaal i at være aandelig Styrke? At Kultur ikke blot skal være den udvortes Gjøren sig Jorden underdanig, udvortes Civilisation — men den skal være noget indvortes med indre aandelig Styrkes Fasthed. Det maa være det første. Og at den altsaa ikke blot søger at udvide vor Intelligens, vor Tankehorizont, — men at den først og fremmest er et Arbejde paa vor Aand, gjør os aandsdannede. Farerne ved Kulturen er da i Hovedsagen disse to: Blødagtighed og Nydelsessyge og dernæst: overdreven Kritiksyge. Al Kultur hviler vel til en vis Grad paa Aandens kritiske, sondrende Evne. Men en saadan sig stadig tilspidsende Kritik splitter Aanden, gjør den urolig, saa den ikke finder Hvile i noget, gjør den tungsindig, saa den utilfreds lever i Tvivl. Og Tvivl er et af Kritikens kære Børn.

Og hvor har vi ikke megen utidig Tvivlen i vor Kulturtid, megen splittende og sløvende Tvivlen! »At tvivle om alt er, mener man, et Tegn paa en overlegen Forstand, det er Vis-

* *Rasmus Nielsen* i Folkelige Foredrag.

dommens Begyndelse. Og dog har Tidsalderen med den travle Kritik og den frie Tanke kun liden Glæde af al sin Tvivlen; den er forstemt, thi Tvivlen tærer; den føler sig mat, mismodig og lider af aandelig Hunger . . . . Nutiden lider af Tvivlesyge; Tankernes Puls er urolig, Verden har Krampe, Slægten har Feber» — saaledes udtalte Rasmus Nielsen sig i Halvfjerdsernes Begyndelse. Ordene passe vist godt nok endnu. Den Tvivlesyge, Tiden lider af, hører — det er just det ulykkelige med Sagen — ligesom med til at være dannet, til at regnes blandt »de finere dannede», dem, om hvem ovenfor nævnte Forfatter udtaler de skarpe, men sande Ord: »de lever af at lugte til alt, snakke om alt, være færdig med alt og tvivle om alt, kun ikke om Nydelsens, Adspredelsernes og Opinionens intelligente Guddommelighed».

* * *

Ifølge *G. Brandes*' Udtalelser i September 1902 om Kultur (i Anledning af den franske Republiks Kamp mod de katolske Skoler) synes for ham at gælde: Kulturen for Kulturens egen Skyld.

Men her staa vi ved Hovedfaren ved Kulturen, hvor denne ved at hævdes for sin *egen* Skyld derved gøres til en Art ny Religion.

Der siges om Kulturfremskridtet, at det er »næppe sandsynligt» (det er G. Brandes' Ord), at Kulturmenneskets Lykke er større end de kristnes Lykke og »Salighedsfornemmelse», — det er ikke Spørgsmaalet om Lykken, der skal anvendes paa Kulturfremskridtet; Kulturfremskridtet er »*alt*» — selv om det kun vil kunne give Menneskene en krank Lykke. Nej, Kulturen for Kulturens egen Skyld! Kulturen stilles op som en Modsætning til og en Modkraft mod den gamle, kristne Religion, hvis Opdragelse og Undervisning efter G. Brandes' Udtalelser er en Undervisning i Brug af forfalsket

Maal og Vægt, »falsk Maal for enhver menneskelig Værdi, falsk Værdsættelse af Handlinger som af Tanker . . . falsk Vægtanvendelse i Fastsættelsen af den Vægt, der bør tillægges Brøde som Dyd», og han føjer hertil stygge Ord om Kristentroen som en Rus: »de (franske Radikale) stræber at fortrænge Troen, nøjagtigt som de stræber at fortrænge Drikkeriet». Om dette er almindelig fransk-radikal Tankegang, er vist alligevel et Spørgsmaal*.

Om G. Brandes selv altid betragter Kulturen som det højeste Gode, Kulturfremskridtet som »alt», turde være tvivlsomt; glimtvis kan det modsatte sees i hans Skrifter i ufrivillige Udbrud (som f. Expl. i »Tanker ved Aarhundredskiftet» under Omtalen af Dreyfussagen i Frankrig: »Ak nej! vi erfor, hvorledes Menneskekulturen, naar den sættes paa Prøve, i det 19 Aarhundreds Slutning er»). Fejlen ved manges Kulturbetragtning er, at Kulturen kun sees som en Forstandsdannelsens Bevægelse — ligesom man nu hører det indrømmet fra *radikal* Side, at der er blevet givet en *for* ensidig Kultivering af Forstanden, at man for stærkt har skilt Livet og Tanken ad. Kultur er ikke blot Forstandsdannelse. De Mænd, der i Tidernes Løb have givet deres Stød til Kulturens Fremskridt som — iflæng nævnt — en Luther, en Shakespeare, en Goethe, have ikke blot virket intellektuelt men personligt. Det var noget mere end deres Intellektualisme, der lagde en ny Aarring om Kulturens Træ, det var et noget i deres Virken, i deres Skrifter, i deres Tanker, der var et Résumé, et Produkt af deres hele Personlighed. Og at Kulturprocessen ved vor Tidsregnings Begyndelse (for at gaa saa langt tilbage som muligt) ikke var nogen intellektuel Bevægelse siger en Autoritet, *Benj. Kidd* i sin Bog: »Den sociale Udvikling» (se bl. a. Side 116, 146, 152 i den danske

* Jævnfør "Unicus'" udmærkede Artikel "En ny Aabenbaring" i "Vort Land" 8/9 1902.

Oversættelse). Han udvikler, hvorledes »den ny Kraft« paa ingen Maade var et Produkt af Fornuft eller Tænkning, hvorledes Vækstpunktet, hvor alle Livsfænomenerne vare i fuld Virksomhed, laa dybt nede i Samfundets laveste Lag hos de mest uvidende; ligesom B. Kidd ogsaa paapeger, at en af Livsprocesserne i vor Civilisations Fremadskriden har været den Udvikling af de menneskelige *Følelser*, den Uddybning af *Karakteren*, som er foregaaet siden Kristendomen kom til Verden. Vi ser heraf, hvorledes Kristendommens Kulturbevægelse var en aandsdannende Bevægelse, hvorledes Vækstpunktet *ikke* laa i de intellektuelle Samfundslag, hvad man maaske skulde have troet. Det var først og fremmest kraftige Personligheder, der lagde Ringen om Kulturens Træ, Personligheder, hvis intellektuelle Evner gennemgaaende ikke stod synderlig højt.

Smertelige Erfaringer har altfor tydeligt belært Menneskeheden om, hvor lidt Forstanden og Sjælen, Erkendelsen og Aandslivet falder sammen i ét. Denne skæve Opfattelse af det *intellektuelle* som Kulturlivets Substans, mon den ikke i sin Grund stammer fra Renaissancetiden. Er det ikke, som om Kulturens Træ siden Renaissancen har spaltet sig til to Sider, en kristelig og en ukristelig? Og denne sidste har saa efterhaanden mere og mere bevidst arbejdet paa at skille sig ud af Kristendommens og Kirkens Favn, afskyende al »Rus«, kun med Tro paa sig selv som højeste Maal og Magt. Altsaa i Virkeligheden en Kultur, som nærmer sig til at blive *en Art ny Religion* i sin suveræne Ophøjethed! Saavidt er vi naaet — eller vil vi naa. Om en saadan Kultur vil faa anden end *negativ* Betydning — vil Historien komme til at vise.

Sikkert vil den ikke det! Thi den har ingen aandsdannende Evner. Den vil afsløre sig tydeligere og tydeligere

som aands*oploscnde*, uden Evne til at hæve Mennesket ud over sig selv ind i en aandelig Virkelighed.

Men dermed vil den vise sig at have dømt sig selv.

Thi: en Kultur, i hvilken der ikke er et *Excelsior*, vil aldrig kunne blive nogen virkelig Kultur efter Ordets egentlige Betydning.

Da Grækerne og Romerne tabte Troen paa et Excelsior faldt de.

I Reformationens og Renaissancens Kulturbevægelser var et stort Excelsior. Dog var der som sagt et urent Element i Renaissancen, hvorved Bevægelsen ligesom skiltes i to Strømninger, en, der lod sig kristne, og en anden, der blev Forløber for de engelske Deister og de franske Encyklopædister, hvilke sidste forberedte Revolutionen og det med den og efter den følgende Fritænkeri.

Det Excelsior, der var i den Kultur, der afløste den antike Verden, var Kristendommen, Troen paa Kristus. Dens Kultur staar over hver hedensk — fordi der i den er et Excelsior, som er større end nogen anden Livsanskuelses. Selv en Hedning som Goethe har indrømmet, at Kulturen »voxer aldrig ud over Kristendommens Sædelighed og Højhed». Og en moderne ikkekristen Tænker som H. Høffding indrömmer*, at Kristendommen har været en Uddyber af Aandslivet, har været en Aandsmagt, der har grebet »og griber stadigt» dybt ind i det menneskelige Liv.

* * *

Kulturen truer med at blive et Rige for sig. Ja, Riget er tydeligt nok ved at blive tømret op; Flaget er allerede sejrende hejst, uagtet Bygningen ikke er færdig. Et nyt

* "Religionsfilosofi", Side 329.

Verdensrige med en ny Livsanskuelse, hvor kun denne kjendte Tilværelses Faktorer har Ret til at tælles med, hvor den kommende, unge, stærke Menneskeslægt vil have sin Styrke i den bevidste Emanciperen ud fra alt det uerkjendelige og mirakuløse! Livets Maal i Livet selv! — En saadan Kulturbevægelse vil, som en moderne Tænker siger, tilsidst føre ud i det platte og det profane, hvis den ingen Modvirkning faar. Alle Kræfter og alle Interesser vil blive dragne ned i det blot menneskeliges Tjeneste; i Forholdet til den sanselige Verden vil den blive Fremskridt, men i det indre rent aandelige vil Uvisheden øges *. Samme Tænker udbryder et andet Sted: »sammenlign Mænd, som Sokrates, Plato, Luther, Kant, Fichte — Mænd, der i sikker Besiddelse af en overlegen Ordning formaaede at løfte den forefundne Verden af dens Hængsler — med den moderne Subjektivismes sensible Overmennesker; kan man tvivle om, paa hvilken Side den sande Kraft, den sande Størrelse er?»

Imidlertid, et nyt Kulturrige er sikkert ved at dannes. Og den dybest bærende Kraft i dette Rige skal (svarende til et Excelsior) *Humaniteten* være. Riget bliver et Humanitetens Rige.

Nu kan det jo ikke nægtes, at Humanitet er en god Ting, og at vi i vore Dage har set mangen god Humanitetsbestræbelse, saa det til en vis Grad kan siges, at Kulturen afføder Humanitet.

Men det blotte Humanitetsfremskridt kan ikke bringe nye, bedre Tider. Den ædle men dog i Længden som bærende Kraft flade og skrobelige Humanitetsbestræbelse har intet Excelsior, ingen Livskilder i sig. Men kun det med indre Livskilder har Fremtiden og Fornyelsens Tider for sig.

Vi maa dybere end Humaniteten kan gaa for at finde

* *R. Eucken:* "Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt", Side 146 og 217, smlgn Side 164 og Side 323 flg.

den bærende Kraft, vi maa bagom Humaniteten, til den Kraft, som fødte Humaniteten til Verden. Og denne Kraft, det kommer man dog ikke fra, er Kristendommen.

Hvorfor er man i vore Dage saa vred paa Kristendom og Kirke?

Ganske vist — Kirken har *maaske* nok gjennem Tiderne været vel langsom til at følge med Tiden og Udviklingen, det vil sige »følge med» opfattet ikke i Betydningen: lade sig paavirke af, men i Betydningen: staa i Vexelvirkning til. Og det bør dog altid være Kirkens Opgave at staa i Vexelvirkning til Tiderne og hvad de bringer af nyt. Kun ved at trænge ind i Tidens *Hjerte*, ind til Pulsslaget i Tiden, kun derved kan den *forny* Tiden, fordi kun derved kan den *forstaa* Tiden. Og Fornyelse forudsætter Forstaaelse. Og Kirken kunde vel som sagt nok have været hurtigere i Forstaaelsen og i den delvise Tilegnelse.

Men man betænke dog, at en saa omfattende, saa mægtig og saa dybt indgribende Institution som Kirken eo ipso altid vil være nødt til og vil gjøre rettest i at være langsom i sin Vending; og dernæst: se vi paa Forholdene som de *nu* ere, da forekommer det mig, at Kirkens Vexelvirkningsforhold til Tiden og dens Nydannelser (og der er megen Nydannelse oppe; det er som om Tiden og dens Udvikling nu er ved at dreje om et Hjørne, og ved et Hjørne blæser Vinden imod En fra mange Sider) er *nu* levende og stærk. Kirken frygter ikke Fremtiden eller dens Kulturudvikling, thi den ved, at Mennesket *kan ikke* leve af Brød alene — endnu vanskeligere af Stene, der give sig ud for Brød! Denne Tid er ikke en Frygtens Tid for Kirken, det er langtfra — men ganske vist en Prøvelsens og en Taalmodets Tid. Kirken ved, at »Kulturlivet er altid kun det sekundære Menneskeliv, det væsentlige Menneskeliv er det personlige Menneskeliv, i Tro, i Kær-

lighed, i Renhed, i Opofrelse, i Haab om Fuldkommenhed og et evigt Liv»*. —

Saa vedbliver der *dog* for den, der i sit Liv har forkastet Kirke og Kristendom som noget han er færdig med, at være Problemets Brod i dette Spørgsmaal: om ikke Kristendommen og Kirken, der har været den største aandsdannende og aandsuddybende Magt, som hidtil har været, »den største religiøse Bevægelse i Menneskeslægten» (Lecky), om disse ikke endnu skulde have en Kulturkraft i sig større end andre aandelige (og uaandelige) Retninger i vor Tid, en Kulturkraft til at skabe virkelig sand *Aandskultur*.

Problemets Brod er dette (udtalt af en nyere Historiker): at »Kristi Skikkelse bliver det eneste Grundlag for sædelig Kultur, og i samme Maal som denne Skikkelse formaar at trænge mer eller mindre tydeligt igjennem, er ogsaa vore Folkeslags sædelige Kultur større eller mindre».**

K. Norup.

* *Gustav Jensen:* Tanker og Opgaver.

** "Paa hvilket Trin af Kultur" — siger Gustav Jensen i 'Tanker og Opgaver' — "Menneskene til en vis Tid befinder sig, er dog Kristendommen altid foran dem og kalder og drager dem fremad mot det Maal, som hører deres inderste og blivende Væsen til . . . . Kristendommen træder i Vexelvirkning med hver Tids Kulturtrin, tjener det og tjenes igjen af det. Den synker og stiger sammen med Menneskenes hele Frihedsudvikling. Den kan synes at være Forgængeligheten nær, men opstaar dog altid i Uforgængelighed. Den bliver ny med hver ny Tid og er dog altid det ene gamle Evangelium fra Begyndelsen."

En blick på nyare kateketisk litteratur.

I.

Som bekant har sedan flere år tillbaka inom vårt land en ganska liflig debatt förts på det kateketiska området. Rop på en genomgripande reform af religionsundervisningen ha gång efter annan höjts. Särskildt har en mer eller mindre grundlig och befogad kritik riktats mot den kateketiska lärobok, som sedan 25 år tillbaka är anbefalld till obligatoriskt bruk i våra skolor äfvensom vid konfirmandundervisningen. Å andra sidan ha röster ej saknats, som sökt taga den angripne i försvar, därvid i sin ifver understundom lofordande äfven sådant, som ur pedagogisk synpunkt näppeligen förtjänt erkännande. Någon gång hafva angreppen gällt icke blott »katekesutvecklingen», utan äfven dess grundval, själfva Luthers lilla katekes, men vanligen har det då visat sig, att det ej varit blott dess *form*, utan i lika hög grad dess *innehåll* på ganska viktiga punkter, som misshagat vederbörande kritici. Om vi här nämna en af dessa vid namn, sker det icke därför, att hans kritik synts oss vara af den betydenhet, att den skulle kräfva ett ingående bemötande, utan snarare därför att den rönt en för sådana alster mindre vanlig spridning. Uti 2:dra upplagan har nämligen utkommit: »*Katekesen.* En granskning af *Henrik Petrini*, Lektor vid Vexiö h. allm. lärov.» (Sthlm, Alb. Bonnier, 25 öre). Egentligen utgör denna skrift en utvidgad form af förf.:s votum i en till vederbörande domkapitels utlåtande hänskjuten fråga rörande behofvet af en revision af den gällande katekesutvecklingen. Så till vida har förf. gått grundligt till väga, att han till kritiskt skärskådande upptagit icke blott »utvecklingen» utan äfven »lilla katekesen». Denna anser han rent ut vara »föråldrad och kunna ersättas af en bättre». Hvarifrån denna skulle erhållas och huru den

borde vara beskaffad, därom lämnar förf. tyvärr ingen antydan. Att emellertid en god del af den gamlas innehåll skulle utmönstras, framgår däraf, att förf. anser 6:te budet, 3:dje artikeln, 4:de och 5:te hufvudstyckena m. m. ligga »helt och hållet utom barnets erfarenhetsområde och fattningsgåfva». Föga bättre ginge det väl äfven med andra delar af Luthers katekes, eftersom han, enligt förf., »i sina förklaringar till de flesta böner (i Fader vår) tillfogat rent af en förnekelse af självfva innehållet i bönen» och »därigenom fördärfvat denna bön, hvars religiösa stämning han (Luther) icke uppfattat»(!) Och hvad buden angår, har L. genom att till de negativa momenten foga positiva kommit till »rena löjligheter» (ex. 10:de budet). Kommer så härtill, att L:s doplära är vidskeplig och hans tillämpning af nattvardens instiftelseord är falsk, så återstår ej mycket af hans katekes. Med den, som så fullständigt som förf. tyckes sakna sensorium för de mest grundläggande kristendomssanningar, lönar det sig sannerligen ej att diskutera frågan om reform i kristendomsundervisningen. Tyvärr är det knappt lättare i fråga om rent pedagogiska spörsmål, att döma af den kritik, förf. äfven i formellt hänseende ägnar Luther. Denne beskylles för att hafva »en formlig passion för upprepningar och uppräkningar, hvilka måste komma enhvar att tro, att ordens *mångfald* är hufvudsaken». Han tadlas för frågornas enformiga lydelse, svarens enformiga början i första hufvudstycket(!), de många synonymerna (»tro och lit», »hjälpa och biträda» m. m.), uppräkningarna i 1:sta artikeln (»kläder, föda, hus och hem»). Hvad som eljes brukar anses som en pedagogisk förtjänst, allra helst i en bok för barn och omyndiga, att beflita sig om så stor enkelhet och konkret åskådlighet som möjligt, att göra uttrycken korta och dock fylliga samt att (jfr särskildt begynnelseorden till budens förklaringar) klart skilja hufvudsak från bisak, det primära från

det sekundära — det lägges här den store reformatorn till last såsom ett fel!

Att under sådana förutsättningar vår katekesutveckling storligen misshagar förf., har ej mycket att betyda, helst vid sidan af en och annan riktig detaljanmärkning åtskilligt af hans kritik faller på sin egen orimlighet, t. ex följande påståenden: det är en genomgående princip i hela katekesen, att Jesu lära undertryckes, så fort man anser den komma i strid med renlärigheten; katekesen har sorgfälligt undvikit att sätta Jesu moralbud i förbindelse med läran om saligheten; för att undvika eftertanke upprepas frågorna i början af svaren; man har med förkärlek uppletat språk med långa uppräkningar; katekesen skall läsas utantill, ty den håller icke ihop vid innanläsning o. s. v.

Knappast skall en så ovederhäftig kritik betyda något för den som *kan* och *vill* rätt bedöma den sak, hvarom fråga är; man behöfver knappt mer än referera den, reflexionerna göra sig själfva. —

Såsom redan i företalet till prof. Norrby's för några år sedan utgifna katekesförslag erinrades, gagnas reformarbetet på det kateketiska området vida mer genom *positiva* insatser än genom enbart *negativ* kritik. Detta hafva tydligen tvänne förf. insett, hvilka hvar för sig framkommit med *förslag till ny kateketisk lärobok.* De båda arbeten, vi här åsyfta, äro dels: *Försök till lärobok i katekesen* — af *J. Anderson Bråten*, kyrkoherde (Sundsvall, Boktr.-A.-B. 1901, 60 öre); dels: *Vår kristna tro. Förslag till ny katekes* af *Sven Lundqvist* (Sthlm, P. A. Norstedt & Söner 1903, 30 öre).

Redan en flyktig granskning af de båda förslagens yttre (vi tillåta oss i det följande korteligen benämna dem B. (Bråtens förslag) och L. (Lundqvists förslag) gifver vid handen, att de äro hvarandra ganska olika. B. omfattar 144 sidor och upptager icke mindre än 563 stycken, under det L. in-

skränker sig till 48 sidor med 146 stycken, hvarvid äfven bör märkas, att B:s format är afsevärdt större än L:s. Båda förslagen föregås af ett företal, hvilket hos L. emellertid är ytterst kortfattadt, i principiellt hänseende egentligen blott innehållande ett påpekande af förslagets fria ställning till Luthers lilla katekes samt att det afser barn i folkskoleåldern. Man skulle tvifvelsutan på många håll gärna sett, att Rektor Lundqvist något närmare uttalat sig angående de grundsatser han följt samt i samband därmed lämnat motiv för sin åtgärd att »af pedagogiska skäl» icke lägga Luthers katekes till grund. Så mycket utförligare har kyrkoherde Bråten uttalat sig i fråga om principerna för en ny katekes. Biblisk och bekännelsetrogen, bör den »hufvudsakligen innehålla religionslära med korta etiska tillämpningar; omfatta samma ämnen som Luthers lilla katekes, men intaga en själfständig ställning till denna; ställa »de särskilda läroämnena i deras sammanhang med Guds frälsningsekonomi»; styckena böra vara korta, språken, där så behöfvas, anföras i förkortad form; frågformen bibehållas, men så att frågorna kunna undvaras; Luthers katekes bör användas såsom sammanfattning; samma lärobok för folkskolan och konfirmandundervisningen. Här är icke tillfälle att ingå på ett meningsutbyte rörande alla dessa principfrågor; en och annan bland dem torde vi få tillfälle att i det följande beröra, då vi tillse, hur förf. sökt att förverkliga sina grundsatser.

Vi nämnde nyss olikheten mellan de båda förslagen i afseende på omfång. Under det L. tydligen på allt sätt bemödat sig om förkortning och förenkling af det hittills brukliga kateketiska materialet, därmed tillmötesgående ett från många håll framställdt kraf, har B. enligt eget vittnesbörd funnit vår nu gällande katekesutveckling icke blott vara för svår, utan jämväl *innehålla för litet*, i anledning hvaraf han ansett många tillägg behöfva göras vid nattvardsundervisningen, om

barnen skola få en åskådlig och grundlig undervisning och kunskap». L. utgår tydligen från den grundsatsen, att läroboken endast bör innehålla s. a. s. grundlinjerna för undervisningen, under det att det sedan må tillkomma den enskilde läraren att starkare betona och fylligare utveckla den ena eller den andra läropunkten. B. däremot vill i läroboken inrymma så godt som allt det material, hvaraf lärare och lärjungar vid undervisningen skola begagna sig. Endast under denna förutsättning — men däremot icke därest allt som här inrymts skulle vara afsedt för inpräntande i minnet — blir det oss förklarligt, hur förf. kunnat i sin »lärobok uti katekesen» upptaga t. ex. 12 frågor om omskärelsen, 16 frågor om påskalammet, 10 frågor om Johannesdopet, 9 språk vid stycket om rättfärdiggörelsen, 7 språk till frågan: hvarom bedja vi i 2:dra bönen? o. s. v. Men ändå kvarstår frågan om behöfligheten och lämpligheten af en sådan vidlyftighet. Särskildt massan af nya bibelspråk (somliga införda på flera ställen) synes oss betänklig. Äfven i annat hänseende bjuder förf. enligt vårt förmenande ett »för mycket». Framhållandet af gudsbelätets tvåfaldiga art må hafva ett visst skäl för sig, sådana distinktioner som den mellan en allmän och en enskild försoning synas oss dels vara af tvifvelaktigt värde, dels och framför allt icke höra hemma i en barnalära. Vid behandlingen af somliga lärostycken blir författarens framställning mindre redig eller råkar rent af in i motsägelser. Så i fråga om samvetet, som behandlas i inledningen till 1:sta hufvudstycket (st. 24—30, 36, 40, 41), om syndafallet — dels st. 31—35, dels st. 194—197, om Guds rike — i anslutning till 2:dra bönen, st. 336—338 jfdt med st. 342 och 343. Egendomligt förefaller det att tala om, att vi »i sedligt hänseende skola vara kyska i vårt hjärta», eller om att »Gud fordrar af sina förvaltare trohet och räkenskap», eller om att »den helige Ande och vår egen nöd lära oss att bedja af hjärtat». Vill man fram-

ställa olikheten mellan Guds ord och sakramenten, torde detta böra ske på en gång enklare och fullständigare än så: Guds ord verkar på människans självmedvetna person och sakramenten på hennes andekroppsliga natur. Inför en språklig granskning torde pluralformeln »nådemedeln» icke hålla profvet. I det hela synes oss författarens arbete (delvis på grund af sitt myckna ingående i detalj) bära en alltför subjektiv prägel för att kunna med fördel användas af andra än förf. själf.

Annorlunda förhåller det sig onekligen med det andra af oss nämnda katekesförslaget. Det ansluter sig i det stora hela rätt nära till den nu gällande »utvecklingen», som förf. sökt förkorta och förenkla. I stället för frågorna ha trädt öfverskrifter. Inledningsstyckena hafva minskats från 7 till 3; 1:sta hufvudst. upptager 38 st. (nu 77), 2:dra hufvudst. 57 st. (nu 81), 3:dje hufvudst. 29 st. (nu 48), 4:de och 5:te hufvudst. 19 st. (nu 55). De uteslutningar, förf. gjort, synas oss bäst motiverade i fråga om 1:sta och 3:dje hufvudst. Ett och annat, som uteslutits, kan man ej undgå att med saknad tänka på. Stycket om »syndiga eder» synes kräfva som förutsättning ett annat om edens väsende. Självmordet behöfver tyvärr fortfarande uttryckligen brännmärkas. Väl knapphändigt synes oss frågan om »Guds försyn och lidandet» affärdad. Vårt nuvarande stycke därom (Kat. 106*) behöfver väl sönderdelas, men är betydligt innehållsrikare. Benämningen »vår kristna tro» ersätter ej fullt »den kristna församlingens bekännelse». I stycket 87: »Tro på Kristus» sakna vi det moment i vårt nuvarande, däremot svarande stycke (kat. 146), som framhåller »hjärtats begär» efter Frälsaren såsom redan innebärande åtminstone en begynnande tro. Det nuvarande slutstycket på 5:te hufvudst. synes oss böra ha bibehållits, bl. a. därför att det åtminstone lämnar tillfälle till framhållande af natt-

* Med »Kat.» åsyftas i denna uppsats vår nu gällande katekesutveckling.

vardens karaktär af eukaristi, af tackoffer, hvarförutom det utgör en så lämplig afslutning till katekesen i det hela.

Somliga stycken har förf., ehuru med helt lätt hand, dock ganska lyckligt förändrat. Så t. ex. stycket om de jordiska ägodelarna, om lagens nytta, m. fl. God är i allmänhet formuleringen af begynnelsestycket till hvarje bud. På andra punkter förefalla ändringarna mindre tillfredsställande eller ock saknas ändring, där man skulle väntat och önskat en sådan. Stycket 8 om Guds namns missbruk har knappast vunnit i reda och klarhet. Utsagan i st. 39, att barnen få lida af föräldrarnas synd, blott om de träda i dessas fotspår, är tydligen missvisande. Likaså är det väl mindre riktigt att motivera vår plikt att vårda oss om djuren blott därmed, att skapelsen lider för människans synd; då synes den nuvarande motiveringen (kat. 108) vara att föredraga. Stycket om Människosonen (64) förklarar ej tillfredsställande detta namns betydelse. Hur »några änglar», som affallit, kunna »bilda ett rike af onda andar», förefaller oklart, och frågan om anledningen till att djäfvulen frestade människan torde saklöst kunnat lämnas åsido. En gifven vinst är, att styckena om arfsynd och verksynd flyttats från 1:sta hufvudst. till 1:a art. (i samband med syndafallet och dess följder). Egendomligt förefaller det, att i st. 72 talas om om *tre* Kristi tillstånd, men de båda följande styckena blott röra förnedringen och upphöjelsen. Begreppet »omvändelse» ha vi förgäfves eftersökt i L:s förslag. Väl konservativ synes oss förf., då han i stort sedt bibehållit den nuvarande katekesens uppställning å 2:dra artikeln och således äfven bibehållit tre-ämbetsläran och detaljförklaringarna till artikelns senare led i stället för att följa den enkla och storslagna gruppering af 2:dra artikelns innehåll, som Luther i sin stora katekes anvisat. Endast st. 79 utgör en erinran om ifrågavarande utläggning.

I fråga om valet af bibelspråk har L., såsom var att vänta, delvis inslagit nya vägar. Att åtskilliga förut förefintliga brister af honom afhulpits, skall icke förnekas; på en och annan punkt kunde man dock önska ytterligare ändring. För att taga blott ett exempel ville vi fråga: passar Ebr. 11: 1, som beskrifver tron till dess allmännaste innebörd (äfven på gammaltestamentlig mark), under stycket om tron *på Kristus?* Saknar man icke här ordet ur Joh. 6: 35, som dessutom är ett sådant kärnspråk? I principiellt hänseende hafva vi tvänne erinringar att göra mot författarens användning af bibelspråk. Flere sådana ur apokryfiska böckerna hafva medtagits — såsom oss synes med orätt; icke heller kunna vi anse fullt lämpligt, att samma bibelord anföres på flere ställen i katekesen.

Sedan ofvanstående nedskrefs, har ännu ett tredje katekesförslag sett dagen: *Försök till ny katekes* i anslutning till Luthers lilla katekes och den antagna utvecklingen, af *Gustaf Löw,* lärare vid Kungsholmens allm. läroverk (Norrköping, O. Humblas bokh., pris 25 öre).

Äfven åt detta förslag må här några ord ägnas. Genom själfva sin titel anger det sin i hufvudsak konservativa ståndpunkt. I förordet förekomma en del principiella uttalanden dels rörande vidtagna förändringar, dels rörande bokens användning för skoländamål. »Onödiga stycken, d. v. s. sådana som endast äro en utveckling af ett föregående och hvilkas innehåll utan svårighet kan muntligen meddelas af läraren, äro uteslutna». Så lyder en af författarens grundsatser, och i sammanhang därmed nämnes, att »ett och annat stycke fått form af anmärkning». Att vid tillämpningen af denna regel en hel del stycken i gällande katekesutveckling kunnat uteslutas, ligger i öppen dag. Förf. har ock nedbragt summan från 268 till endast 99. Om emellertid verkligen alla af förf. uteslutna stycken, i den mening förf. tagit ordet, äro »onödiga»,

därom torde nog meningarna vara ganska delade. Så t. ex. stycket om eden (kat. 25), om det lekamliga lifvet (kat. 50), om trons artiklar (kat. 85), om olyckornas ursprung (förra delen af kat. 106), om människans förhållande till kallelsens nåd (kat. 114), om det andliga lifvets kännetecken (kat. 152) samt för öfrigt kat. 170, 175, 182, 224, 241, m. fl. Svårt är ock att förstå, hvarför vissa viktiga delar af Luthers förklaring öfverhoppats, då dess ord eljes medtagits i utvecklingen. Ex. kat. 95, 117, 212, 231 m. fl.

Åtskilliga af förf. här och där vidtagna förändringar synas mindre lyckade. Gudsbelätet bestod väl ej blott i förnuft och frihet samt herravälde öfver jorden (st. 32). Till Kristi förnedring kan omöjligen hans gudomliga aflelse höra (st. 47, jfr olikheten i kat. 123). »Lär känna sig själf och sin Frälsare» (st. 56) föredraga vi framför »lär känna sin synd och Guds nåd». Tillägget »för Kristi skull» i stycket om rättfärdiggörelsen är alltför viktigt för att kunna, såsom här skett, strykas. Att till 3:dje art.:s ord om kyrkan foga en ny bestämning: den apostoliska, synes öfverflödigt. Formuleringen af 94:de frågan: »Huru skola de döpta barnen uppväxa?» är minst sagdt olämplig, och det näst föregående styckets svar på frågan: »hvilka skola döpas?» lämnar, ehuru tydligen mot författarens vilja, stöd åt barndopets motståndare. Mindre lämpligt är uttrycket i st. 66, att de ogudaktiga vid domen »afskiljas (hellre: bortvisas!) ifrån Herrens ansikte».

Några af författaren tillagda nya stycken förtjäna framhållas. I främsta rummet de båda (st. 11 och 12) öfversiktliga framställningarna af gudstjänsten och kyrkoåret (i anslutning till 3:dje budet); vidare st. 2 rörande den gudomliga uppenbarelsen, st. 17 om när vi skola våga vårt lif, st. 40 om huru vi skola bruka världen, st. 71 om hvar och när vi få bedja, st. 91 om ändamålet med dopets instiftelse (kat. 221 förefaller dock rikare, om än till formen tyngre); dess-

utom har ur Lindblomska katekesen återupptagits det välkända stycket om arbetets nytta.

Öfvergå vi från styckena till bibelspråken, så angifves i förordet följande grundsats, som förf. följt i afseende på dem: »Jag har behållit så många som möjligt i religiöst hänseende värdefulla, men uteslutit de intetsägande och sådana, som blott äro ditsatta för att bevisa styckenas biblicitet. Däremot har jag sökt *belysa* och *komplettera* styckenas innehåll med nya kärnspråk». — Samma principiella anmärkningar, vi ofvan riktat mot Lundqvists förslag i fråga om språken, gälla äfven här. Här lika litet som där kan någon detaljgranskning af språkurvalet komma i fråga. Endast några punkter må påpekas. Så synes oss urvalet af »löften» under st. 36 mindre lyckligt. Nog hade löftena till Abraham och till David snarare här förtjänat ett rum än bebådelseordet till Maria. Af de under st. 47 anförda orden ur Joh. 1: 11, 12 hör väl i alla händelser endast den förra versen hit. De under st. 50 till exempel på Kristi förbön intagna språken kunna icke ersätta det uteslutna Ebr. 7: 25. Under st. 52 kunde Matt. 28: 20 saklöst utgå, hvaremot vi räkna det för ett väsentligt fel, att samma ord uteslutits (liksom i vår nuvarande katek. utv. 217) vid anförande af instiftelseorden till dopet. Intet skäl finnes att, då de inledande orden: Mig är gifven etc. medtagas, uraktlåta att anföra det med dopbefallningen lika oupplösligt förbundna löftet. Att till st. 66 under rubrik: *Döden* införa 1 Kor. 15: 55 kan knappast godkännas; stället talar ju snarare om lifvets seger. Att under st. 67 lämpligare språk kunde valts, visar Lundqvists förslag vid motsvarande stycke. Kol. 3: 17 passar knappast under st. 70, snarare bland »slutspråken» såsom innehållande en nytestamentlig lefnadsregel. De fyra bibelord, förf. under nyssnämnda rubrik intagit, kunde för öfrigt säkert mer än en åtminstone delvis önska ersatta af andra.

Före den egentliga »utvecklingen» eller »andra kursen» går i hr Löv's bok en »första kurs» (= småskolans), innehållande de s. k. textorden (vid 3:dje hufvudst. utom Fader vår äfven välsignelsen samt bords- och morgon- och aftonböner). Som bihang har förf. infört Luthers lilla katekes, Symbolum Nicenum, en del af augsburg-bekännelsen samt böner.

Såsom af det föregående framgår, kunna vi icke finna något af de föreliggande förslagen hafva på ett tillfredsställande sätt löst katekesfrågan. Än mindre kunna vi gifva detta vitsord åt ett annat nyligen utkommet arbete med titel: *Utkast till lärobok i kristendom på grundvalen af Herrens bön* af *A. Malmroth,* teol. d:r och kyrkoherde (Lund, Ph. Lindstedts Univ.-bokhandel, 1903. Pris: 30 öre). På hvilket stadium förf. tänkt sig »läroboken skola användas, framgår hvarken af dess titel eller af förordet. Både i afseende på anläggning och framställningssätt torde den för folkskolan vara oanvändbar. Vid jämförelse mellan en sådan lärobok som denna och Luthers lilla katekes framstår genast den senares betydande företräde i fråga om enkelhet och pedagogisk takt. Skall den kritik förf. uti sin inledning ägnar »katekesen» gälla äfven Luther — det säges ej uttryckligen, men åtskilligt pekar i sådan riktning — så har han blott på nytt bevisat sanningen af den gamla erfarenhetssatsen, att det är oändligt mycket lättare att kritisera än att verkligen komma med något positivt bättre. Mycket ordar förf. i inledningen om hurudan en lärobok i kristendom *icke* bör vara. Den »bör icke baseras på de mosaiska urkunderna — — icke ens på de 10 buden — — icke heller på den grekiska filosofien, sådan denna tagit gestalt i de kyrkliga dogmerna, utan på Kristi rena evangelium». Af detta sistnämnda utgör, enligt hans mening, Fader vår en sammanfattning, säkrare än något annat i de evangeliska berättelserna. Inför denna

bön måste, menar han, all kritik göra halt. Högst egendomligt är följande bevis för denna sats: »Herrens bön är icke reproducerad af de evangeliska skriftställarne såsom många andra utsagor af Kristus, utan den är ordagrant återgifven, såsom framgår af jämförelsen mellan de tvänne evangelisterna, Matt. och Lukas, där den förekommer». Häremot kan dels erinras, att i åtskilliga handskrifter bönens ordalydelse hos Matt. och Luk. äro olika, dels ock att, såvidt vi veta, kritiken hittilldags ingalunda gjort halt inför tvänne lika lydande utsagor eller berättelser hos olika evangelister. Men vi lämna detta. Författarens tydligt uttalade afsikt är att bjuda en lärobok, fri från »en mängd dogmer och teorier», i stället innehållande »ren, praktisk kristendom, sådan som Kristus har lärt oss», »sanningar, om hvilka ej behöfver tvistas» o. s. v. Det förefaller nästan naivt att tänka sig, det författarens lilla bok skulle förverkligat »detta »ideal»; vi måste uppriktigt bekänna, att vi icke ens tro det kunna förverkligas.

Träda vi innehållet i d:r Malmroths bok något närmare, finna vi den sönderfalla i 7 kapitel, i följd meddelande läran om: 1. Gud, 2. Guds rike, 3. lagen i Guds rike, 4. Guds försyn, 5. synden och nåden, 6. striden i Guds rike, 7. frälsningen. Icke blott rubrikerna, utan äfven innehållet bär en ganska abstrakt, skematisk prägel, om än denna vid första ögonkastet kanske mindre träder i dagen än i katekesen, tack vare den mindre öfverskådliga typografiska uppställning, med hvilken den nya läroboken låtit sig nöja. Så är det t. ex. svårt att skilja de af författaren uppställda ledande lärosatserna från de till dessas belysning och bekräftelser anförda bibelspråken. Mot framställningens innehåll kunna tvifvelsutan ock berättigade invändningar göras. 2:dra kapitlets bestämning af Guds rikes begrepp förefaller ej rätt klar. Först heter det, att det område, där den himmelske fadern regerar, kallas Guds rike. Sedan, att »Guds rike är det

herravälde, hvilket Gud såsom fader utöfvar öfver sina barn». I 5:te kapitlet säges grunden till förlåtelsen ligga »i faderskärleken såsom sådan», icke i någon godtgörelse. Att Gud förlåter *för Kristi skull* — därom talas intet, förmodligen emedan Fader vår tiger därom. Öfver hufvud intager Herren Kristus i hela författarens framställning en mycket undanskymd plats. Dopet och nattvarden nämnas blott i förbigående (kap. 2), det förra såsom betecknande en bekännelse till Gud, den senare såsom underhållande »minnet af Kristus, vår föregångare på salighetsvägen». Vid tal (i kap. 7) om döden såsom innebärande den slutliga frälsningen från det onda kommer uppståndelsen blott med i en jämförelsevis betydelselös bisats.

Bortsedt från dessa och andra liknande detaljanmärkningar, kunna vi emellertid slutligen ej undertrycka den tanken, att Fader vår icke gifvits oss såsom ett etiskt kompendium, utan som en böneregel och ett bönemönster och att ändamålet med denna Herrens dyrbara gåfva lätt förbises, om den användes till något annat än det, hvartill den blifvit gifven. Finna vi redan 3:dje hufvudstyckets behandling i vår gällande katekes väl mycket präglad af läro- i stället för bönestämning, så gäller naturligen denna anmärkning mångdubbelt ett sådant försök som det här ofvan behandlade att på Fader vår bygga en hel lärobok i kristendom.

I samma mån krafvet på en ny lärobok i kristendom för *skolan* vinner mera gehör, i samma mån kommer tvifvelsutan — så är åtminstone vår förhoppning — behofvet af en särskild lärobok eller åtminstone ledtråd för *konfirmationsundervisningen* att behjärtas. Att nämligen denna undervisning icke får begränsas till bibelläsning samt repetition af skolans katekeskurs, om den annars fortfarande skall kunna häfda sin självständiga ställning, det är vår lifliga öfvertygelse. Något liknande synes ock den onämnde förf. till en skrift,

benämnd: *Lärobok för konfirmander* af *V. D. M.* (Stockholm, A. V. Carlsons förlagsexpedition 1901. Pris: häftad 50 öre, inb. 75 öre) hafva insett, att döma däraf, att hans bok utgöres af tvänne hufvuddelar, den förra benämnd: *Trosläran,* den senare: *Den svenska kyrkan.* Trosläran utvecklas i anslutning till den apostoliska tron, hvarvid såväl 1:sta och 3:dje som 4:de och 5:te hufvudstyckena infogas, de båda förstnämnda i sammanhang med »det kristliga lifvet», de båda senare under »nådemedlen». Liksom förf. sålunda i stort bemödat sig om att *ordna* materialet till ett helt, så har han ock sökt gruppera innehållet inom hvarje trosartikel kring vissa hufvudpunkter och såväl genom öfverskrifter som genom formuleringen af de till samma hufvudpunkt hörande styckena antydt deras inbördes samhörighet (jfr t. ex. st. 34—45 om »synden och dess följder», eller st. 151—163 om »syndernas förlåtelse», uti hvilket hufvudbegrepp författarens utveckling af den individuella frälsningstillägnelsen funnit en mycket god koncentrationspunkt). På åtskilliga ställen har han på värdefullt sätt kompletterat vår nuvarande katekes, af hvars innehåll och uttryckssätt han för öfrigt tillgodogjort sig ganska mycket. — Den senare delen af författarens bok, som har till öfverskrift: *Den svenska kyrkan,* sönderfaller i två afdelningar: den *katolska* och den *lutherska* tiden. Mindre exakt är det, då under den förra rubriken talas om »kyrkans grundläggning», liksom öfver hufvud taget författarens sätt att uppdela innehållet här förefaller mindre tillfredsställande. Hade det ej t. ex. varit bättre att först tala något om den *äldsta* kristna kyrkan — dess utbredning och inre lif — därefter om kyrkans *förfall* (såsom förutsättning för reformationen), vidare om *reformationen* och slutligen om kyrkans *nuvarande* ställning (särskildt i vårt land)? Därigenom kunde utvecklingsgången klarare trädt i ljuset, på samma gång begränsning med afseende på innehållet kanske varit lättare att iakt-

taga. I fråga om densamma synes oss framställningen lämna åtskilligt öfrigt att önska. En hel del här meddelade detaljer (t. ex. om domkapitlen, kvicktionden, större och mindre bannet etc.) ägna sig knappast för konfirmandundervisningen. Beträffande afdelningen »kyrkans mission» kan dels anmärkas, att det ej bidrager till reda och klarhet att därunder innefatta äfven diakonissverksamheten, som för öfrigt alltför knapphändigt behandlas, dels ock att vi äfven här tycka oss spåra en benägenhet att taga med alltför mycket. Vi tro, att öfver hufvud senare delen af författarens bok skulle vunnit på ett större behjärtande af den gamla, kända grundsatsen: »Non multa, sed multum». Och vi skulle gärna önskat en något mera praktisk anläggning af denna del. Författarens försök är emellertid, såvidt vi veta, det första i sin väg och förtjänar på grund häraf uppmärksamhet.

I omedelbarare anslutning till vår nu gällande katekes står: *Kort hjälpreda vid konfirmationsundervisningen* och vid katekesundervisningen i allmänhet, utgifven af *D. Rudin* (Jönköping 1903). Förf. uttalar i sitt förord, att han närmast afsett boken som stöd för egna konfirmanders minne i stället för tidsödande anteckningar, att han ej uti densamma tror sig ha upptagit allt, som behöfver genomgås vid konfirm.-undervisningen, men att å andra sidan åtskilligt medtagits, som ej är ämnadt att läsas utantill, samt slutligen att han med sin skrift hoppas kunna gagna både barn och lärare.

Äfven denne förf. grupperar konfirmationsundervisningens kateketiska innehåll kring de tre trosartiklarna, därvid upptagande lagen inom 1:sta artikelns ram och de tre sista hufvudstyckena såsom bihang till den 3:dje. Hans framställning har mestadels karaktären af förklarande eller tillämpande noter till åtskilliga af katekesutvecklingens stycken. Att mången god vink för dessas behandling därvid meddelas, skall villigt och tacksamt erkännas. Några anmärkningar kunna vi å

andra sidan icke undertrycka. Ibland synes oss förf. ge sig in på områden som, i och för sig dunkla, i alla händelser ej torde vara skäl att med barnen beträda. Så t. ex. frågan om hvarför Gud skapade världen (sid. 9), om evig och timlig utkorelse (sid. 10), förklaringen (sid. 23) af hvad orden »född af Fadren» innebära, om Kristi första och andra återkomst (sid. 27 f.) etc. Författarens förklaringar eller förbättringar af katekesens ord förefalla ibland dunkla, t. ex. vid 2:dra budet: »Guds namn är Gud själf, af oss betecknad och för oss uppenbarad». Bortsedt från uttryckets svårfattlighet, borde väl åtminstone de båda bestämningarna byta plats, eftersom vårt »betecknande» af Gud har att grunda sig på hans uppenbarelse för oss. När verksynd beskrifves som »det i viljan upptagna begäret», så synes oss detta uttryck för svårfattligt i en barnabok. Underligt tyckes oss författarens påstående (sid. 36), att vid rättfärdiggörelsen Gud ensam är verksam, men vid de öfriga nådeverken både Gud och människan. Mot den förra delen af denna sats kan invändas, att Gud rättfärdiggör blott den som tror, mot den senare, att nyfödelsen väl om något är helt och hållet ett Guds verk med och i människan. Att bland Andens nådeverk uppräkna äfven omvändelsen (sid. 33) är lätt ägnadt att förvirra begreppen. — Skulle Människosonen blott betyda »idealmänniskan» sid. 24)? — Förklaringen af ordet *last* (sid. 17) med »synden såsom en tryckande börda» är väl knappast ur språkbrukets synpunkt försvarlig; snarare mena vi med last en härskande synd, under hvilken människan är träl. Förklaringen (sid. 25) af huru människans förlossning ur djäfvulens våld tillgick synes väl spekulativ för att här upptagas. »Evigt lif» i kat. 164 tages ej i två bemärkelser, utan endast »eskatologiskt».

En punkt, på hvilken förf. synes oss visa en anmärkningsvärd svaghet, är i fråga om användandet af bilder. Tvif-

velsutan kunna sådana vara till stort gagn, där de med urskillning väljas och verkligen belysa och klargöra den sak, hvarom fråga är. Men hellre inga bilder än sådana som antingen intet förklara eller ock måste anses mindre värdiga i sammanhanget. Vi måste ur denna synpunkt inlägga vår gensaga mot användandet af berättelsen om Sabinskornas borttröfvande till belysning af medlarebegreppet (sid. 24), bilden af vattenfallet för att förklara förhållandet mellan vår nuvarande kropp och uppståndelsekroppen (märk: skillnaden i klarhet och öfvertygande kraft mellan denna bild och den äfven af förf. anförda apostoliska bilden af sädeskornet!), talet om aflelsen(!) till förklaring af dopets lifgifvande kraft, bilden af brasan i samma sammanhang (sid. 42).

Vi hoppas, att förf. ur en eventuell ny upplaga skall utmönstra åtminstone en del af de nu anmärkta bristerna och därmed göra sin lilla i flere hänseenden goda hjälpreda mera användbar. *J. T. Bring.*

Granskningar och anmälningar.

SKOVGAARD-PETERSEN, C., *Menneskeheden uden Kristus.* Første Hoveddel: *De religiøse Mennesketyper. I. Kan der leves paa Rationalisme?* Kjendsgjærninger til svar. Kiöb. 1903. Frimodts Forl. Pris: 3: 50.

Med denna titel angifves på samma gång hela arbetets plan. Förf. vill hålla en vidräkning med den Kristus-lösa kristenheten. Närmast vänder han sig till »de religiøse Mennesketyper» (den religiösa »kompromissens» typiska representanter). Det är till dessa den frågan riktas: »Kan der *leves* paa Rationalisme?» Men han nöjer sig icke med abstrakta deduktioner och konklusioner till svar. Det är deras *lif,* som får afgifva svaret, lifvets »Kjendsgjærninger».

Häraf framgår, att arbetet på det hela är polemiskt anlagdt. Förf. gör ingen hemlighet af, att det mål, han föresatt sig, är att öfverbevisa alla dessa half-religiösa och irreligiösa »typer», att deras inre lifsutveckling med omutlig konsekvens måste utmynna i en religiös »Fallit». Att föreliggande 222 sidor, oaktadt ett så negativt program, dock förmå fasthålla intresset, beror nog till ej ringa del på den alltigenom friska, uddiga stilen. Ty eljest är ju erfarenheten den, att man snart tröttnar på negationen, i all synnerhet den polemiska.

Särskildt tyckes *bilden* vara författarens stilistiska specialitet. Här rent af briljerar han. Ja, man kan säga, att denna första del mest är blott en enda, stundom alltför utförd bild: bilden af ett sönderslaget käril. Till denna bild vänder han åter och åter tillbaka. Det *helgjutna* kärilet är »den kristne Sandhed» (i motsats till den moderna uppfattningen af kristendomen såsom »sammensat af et Stykke almenmenneskelig Kjerligheds-tanke, et Stykke judisk Messiashaab, et Stykke ægyptisk Tro paa en usynlig, treenig Gud, et Stykke persisk Diævlelære og et Stykke babylonisk Stjærnetydning; senere kom hertil, siger man, et Stykke nyplatonsk filosofi, et Stykke Mythedyrkelse og klerikal Magtbrynde; og hele denne historiske Sammenhobning af Skaar paa Skaar er det, vi nu til dags kalder — Kristendom!»). »Skärfvorna» åter äro lösbrutna stycken af »den ene store, ituslaaede kristne Sandhed: theism, deism, pantheism, rationalism, unitarianism o. s. v.» Men »Skaar er i og for sig noget af det ubrugsligste i Verden: de er tomme! Sandhedens frelsende Indhold er spildt».

Genom denna bildrikhet förlorar naturligtvis framställningen något i vetenskapligt värde, men vinner i stället i lif och åskådlighet.

Såsom typer för sådana på blott kristendoms-skärfvor lefvande människor framställas Rousseau, Goethe, Franklin och Tolstoy: »Rousseau valgte Theismens Skaar, Goethe Pantheismens, Franklin Deismens og Tolstoy den ethiske Mysticismens».

Mästerlig är den sammanfattande karaktäristiken af dessa fyra »representativa Skikkelser».

»Hver afspejler *sin* Side af det moderne Aandsliv:

Rousseau den pædagogiske og selvoptagne Side, der sygt og sværmerisk sysler med sit eget Jeg. Goethe den aandsaristokratiske, æsthetisk-videnskablige Side. Franklin den demokratiske, nøgterne og praktiske Side. Og endelig Tolstoy den urolig grublende og social-reformatoriske Side».

»Hver af dem taler med sin egen Røst; Rousseau med Fantastens og Skuespillerens — han »taler» ikke, han deklamerer; Goethe med Sangerens Røst; Franklin med Borgerens og Tolstoy med *hans*, der raaber i Ørkenen».

Att af dessa Goethe och Franklin från angifna synpunkt skulle blifva jämförelsevis ointressanta, var blott att vänta. Ty religiös i egentlig mening var ingendera. Snarare utgöra båda äkta typer af »världsmänniskor», om än äfven de hade sina teoretisk-religiösa funderingar. Därtill äro de religiöst svåråtkomliga. De voro alltför beräknande och kyliga för att religiöst blotta sig mer, än de ville. Och häraf bär äfven framställningen af deras lifsutveckling spår. Stilen förlorar något af sin friska omedelbarhet, och argumentationen förefaller ej alltid fullt öfvertygande; liksom kanske äfven det varma intresset här väl mycket inkräktar på den religiösa öfvertygelsens och inre erfarenhetens fridlysta område. Man lyssnar liksom bakom slutna dörrar.

Detta hindrar emellertid icke, att äfven här finnas enskilda slående uttalanden. Så t. ex. teckningen af omotsvarigheten emellan den yttre och den inre Goethe: »For den almindelige Bevidsthed staar Goethe, ikke uden Grund, som den gamle Vismand med de formskjønne storladne Linier. Intet sønderrevet og særlingsagtigt pletter tilsyneladende hans rulige Marmorskikkelse. Han ser saa afsluttet og harmonisk ud. Hans Væsen præges af noget festligt og profetisk. Hans Tanker synes at stige og dale i en ren, uforstyrret Æter. Hans Følelser kredser om »det store og frie ved at være Menneske». I denne »olympiske Ro» finder mange Beviset for hans private Kristendoms Fortræffliglighed . . . Og dog laa bag hele »den lykkelige Goethes» Liv en forbausende Mangel paa Lykkefølelse . . . Fra Goethes sidste Leveaar har vi den bekjendte, vemodige Tilstaaelse til Eckermann: »Man har altid prist mig som en af Lykken særlig begunstiget; og jeg vil

heller ikke beklage mig og laste mit Livs Skjæbne. Men i Grunden har det ikke været andet end Møje og Arbeide alt sammen og jeg kan vel sige, at jeg i mine 75 Aar aldrig fire Uger i Træk har følt mig lykkelig» . . . Skulde jeg sætte en Overskrift over Goethes Liv, vilde jeg dertil vælge følgende lejlighedsvise Ord af ham selv: *Jeg er altfor mærkværdig vaagen til ikke att vide, at det kun er Skygger, jeg griber efter*».

Torrare är teckningen af den torre Franklin, ehuru särskildt skildringen af hans fåfänga fullkomlighetssträfvan ingalunda är utan sitt intresse och sina lärdomar.

Ett ojämförligt mer gifvande material erbjuda Rousseaus och Tolstoys lif. Och detta af tvänne skäl: dels äro de båda redan af naturen afgjordt religiöst anlagda; dels ha få människor så skoningslöst blottat sitt innersta inför offentligheten. Här rent af *inbjudes* psykologen att fälla sitt utslag öfver det religiösa värdet af deras tro och lif.

Utan tvifvel har förf. rätt, när han om Rousseau säger, att »han var et ægte religiøst Gemyt» och att han »staar som et positivt religiøst Udgangspunkt, ja som en af Theismens store Profeter, midt i en fornægtende og tvivlende Slægt». Detta är sant. Där fanns verkligen hos Rousseau en fond af religiös innerlighet, som i ingifvelsens stora stunder kunde höja sig till något halft profetiskt. Häraf hans rent af vidunderliga välde öfver en religiöst uthungrad samtid. Men hvarpå berodde då hela Rousseaunismens ynkliga, religiösa »Fallit»? På bristen af etisk energi. I detta hänseende var, såsom kändt, Rousseau en äkta ynkrygg. Och så var hela hans anhang. De ville, för att nyttja hans egna ord, »på en gång äga lastens njutningar och dygdens ära». Mer träffande kan icke denna Rousseausvärmande, dygddeklamerande och utsväfvande tid karaktäriseras. Och så påtaglig är denna — icke blott religiösa utan redan moraliska »Fallit», att man kan ifrågasätta, huruvida den icke kunde behandlats något mer summariskt, än hvad sker. *Religiöst* sedt är Rousseau knappast värd alla dessa sidor.

Annorledes Tolstoy. Allra minst fattas här »etisk energi». Också blir den del af författarens typologi, som afser honom, den vida intressantaste; på samma gång hans psykologiska skarpblick och finhet här framför allt gör sig gällande.

Redan utgångspunkten *tangit acu:* »Hos Tolstoy er den religiøse Fallit om muligt skjult saa godt, som den overhovedet kan skjules; thi hos ham er den ikke skjult bag almindelige borgerlige Dyder, endsige bag tyndslidte Sofismer eller olympisk Ro, men bag en heroisk Sandhedskjærlighed og et existentielt Alvor, som maaske er uden Sidestykke i det moderne Samfund ... Troesfallitten dækkes hos Tolstoy af Troesheroisme».

Lägga vi till denna »heroiske Sandhedskjærlighed» *) och denna trosheroism »hans hensynsløse, dristige Trang til at udforme sin Overbevisning i Handling», ha vi tvifvelsutan de mest utmärkande dragen i Tolstoys starka individualitet.

Men blott desto mer tragisk blir den »Fallit», som äfven här lurar på botten. Denna beror på den dualism, som genomgår Tolstoys hela lif och fyller det med motsägelser. Denna dualism är i första hand teoretisk. Ty under det att han i sin tro på Kristus *menar* sig hafva ett orubbligt, objektivt fäste, upplöser sig vid närmare granskning detta förment objektiva fäste i idel subjektivism och godtycklighet. Här må väl sägas: Tolstoy lefver på endast skärfvor af Kristus, på en af några få, lösryckta Kristusord fritt uppgjord »nova lex». Han tror, att han tror på Kristus, under det att i verkligheten han blott tror på sig själf; och så insmyger sig ett djupt drag af självbedrägeri, af osanning i detta lif, som blott i sanningen såg sin mening och sitt mål.

Och samma dualism går igen i hans praktiska lif. Jag citerar åter: »Hans tro siger: Kulturen er af det onde og bør forsages. Han selv lever, trods alle Tilløb til en Urexistens, midt i Kulturens Overflød. Han følger med Verdenslitteraturens nyeste Værker, elsker Musik baade på Violin og Flygel, kjører på Bicycle, spiller Tennis og har ofte Huset fuldt af en skiftende Skare af Lærde, Statsmænd, Kunstnere, Studenter og Journalister af alle Nationer. Han bruger altså Kulturen baade som Tjæner og som Nydelse». Och något längre fram fortsätter förf. med en tillsats af kvick ironi, som man förlåter: »Hans Tro siger: giv alt bort ... alt mens han

*) "För min far existerar intet annat än sanningen", hörde jag en gång hans son yttra.

vitterlig nyder Brugen af sine Ejendomme saa godt som nogensinde. Men nominelt har han intet med dem at gjøre; det er hans Hustru, der ejer det alt! Hans Hustru spiller overhovedet her en ganske ejendommelig Rolle. Tolstoy mener, som bekjendt, ikke at trænge til en Midler mellen Gud og Menneskene; men des mer trænger han til en Midler mellem sin Tro og sit daglige Liv. Denne Midlerrolle har hans praktiske Hustru paataget sig. *Han*, Tolstoy, ejer intet; det er *hende*, Hustruen, der sidder inde med Formuen! *Han* tager ikke Honorar for sine Skrifter, men hun gjør det — paa hans Vegne! *Han* betaler ikke Skat; men hun gjør det i hans Navn; og mens Tolstoy til Tider driver sit asketiske Ideal til Begejstring for Lugt og Sveet, Transtøvler og »Jordens Fedme», saa sørger hans Hustru for, at hans Vadsketøj er parfumeret og hans Bordskuffe forsynet med en Flaske vellugtende Essens! — Det er vanskeligt at lade være med at smile ad hele denne stedfortrædende Komedi. Uvilkaarlig ønsker man enhver Tolstoyit et saadant praktiskt »alter ego», hvorved man selv ganske skyldfri kan nyde Fordelene af alt det, man principielt fordømmer».

Men detta »Smil» är blott öfvergående. Innerst känner man djupt vemod inför så mycken ädel storslagenhet, som skall förklinga som en röst i öknen, därför att själfva utgångspunkten är falsk. *Syndens* verklighet, *skuldens* eviga sanning — »denne Nøgel til hele Kristendommen» — skjutes undan och ersättes af några själfgjorda chimèrer om människans egen kraft till ett fullkomligt lif; och så hvilar hela denna storartade sanningsbyggnad ytterst på — en osanning! »There is small chance of truth at the goal, when there is not childlike humility at the starting point» (Coleridge).

Men jag har kanske alltför länge uppehållit mig vid dessa fängslande typer. Jag blott tillägger, att boken öppnas med en inledning, där i flytande, delvis glänsande stil det ena djupa greppet in i lifvet följer det andra.

O. Q.

BENSOW, OSCAR, Docent der Theologie an der Universität Upsala, *Die Lehre von der Kenose.* Leipzig, Deichert, 1903. 320 sid. 8:o. Pris: 6 Mark.

Den flitige författaren har företagit sig behandlingen af ett på en gång centralt och svårt ämne. Glädjande är det att i en tid, då de fleste gå förbi, på sin höjd med respekt gå förbi, sådana frågor som den här behandlade, finna äfven inom vår svenska teologi uppmärksamheten riktad på dylika ämnen, äfven om — såsom också författaren själf betonar — en sådan helig hemlighet som den, hvilken utgöres af Kristi person, icke kan rymmas i det mänskliga tänkandets förståndskategorier. Förf. vill endast dels afvisa åtskilliga oriktiga föreställningar om den människovordnes person, dels för vårt tänkande så vidt möjligt fixera Kristi bild, sådan som den heliga skrift målar den för oss, dels ändtligen visa, i hvilken riktning vårt tänkande måste gå för att icke råka i motsägelse med trons postulat: unus Christus vere deus et vere homo.

Förf:s arbete består af tre hufvuddelar: en dogmhistorisk, en exegetisk och en systematiskt teologisk.

I den dogmhistoriska delen redogöres för problemets utveckling från äldsta tid intill nu, med särskild hänsyn till tiden från och med Thomasii betydelsefulla bidrag till det kristologiska problemets lösning. Förf. har här lämnat en, så vidt vi kunna döma, god och klar sammanhängande öfversikt af problemets historia, med hjälp hufvudsakligen af Dorners, Thomasii, Seebergs och Harnacks samt äfven Baurs dogmhistoriska arbeten. Utförligast uppehåller han sig, såsom naturligt är, vid Thomasii kenosislära, genom hvilken ett synnerligen viktigt steg tagits i syfte af en mera tillfredsställande formulering af den kristologiska dogmen. Vi referera här endast det resultat, som förf., och utan tvifvel fullt riktigt, finner vara vunnet genom det sistförflutna något mer än halfva århundradets arbete i riktning af en fördjupad uppfattning af κένωσις τοῦ λόγου. Detta resultat består först och främst däri, att kenosis erkännes hafva till sitt subjekt den *preexistente* Logos och således vara att betrakta såsom ett moment i

människoblifvandet samt att kenosis refereras till *Logos själf*, således icke endast till den enligt communicatio idiomatum af gudomliga egenskaper delaktiga *mänskliga naturen* hos Kristus. Detta har i synnerhet Thomasius framhållit. Vidare har under förhandlingarna angående detta ämne efter Thomasii uppträdande och i motsats mot hans lära om Logos' afstående från de relativa gudomliga egenskaperna vunnits det resultatet — tydligast uttaladt af Frank — att man insett de enskilda egenskaperna, om de äro verkliga egenskaper, d. v. s. väsensbestämningar, icke kunna skiljas från väsendet, i följd hvaraf kenosis måste referera sig endast till Logos' *existenssätt* (Seinsweise). Till detta resultat vill förf. anknyta sitt eget arbete, och de frågor, som han finner böra besvaras, för att man må kunna komma problemets lösning närmare, äro dessa två med hvarandra sammanhängande: hvad är det som hörer till Logos' existenssätt och hvarifrån han för att blifva människa måste och kan afstå? Och, kunna de gudomliga väsensbestämningar, från hvilka han icke kan afstå, tänkas tillhöra ett mänskligt existenssätt?

Emellertid lämnar förf., innan han går till besvarandet af dessa frågor, i sin andra del en redogörelse för skriftens lära om kenosis. Här redogöres för Jesu självvittnesbörd enligt synoptikerna och enligt Johannes, samt för det apostoliska vittnesbördet, hvarvid naturligtvis locus classicus i Filipp. 2, 5 ff. blifver föremål för en särskildt ingående betraktelse. Klart och öfverskådligt redogör förf. för de olika tolkningarna af detta ställe. Förf. kommer icke till någon bestämd öfvertygelse angående detta skriftställes exeges i hvarje detalj, utan han stannar vid tvenne något olika tolkningar såsom lika berättigade, och angifver därjämte en tredje såsom möjlig. Enligt en sannolik tolkning är τὸ εἶναι ἴσα θεῷ att förstå såsom väsentligen lika med den μορφὴ θεοῦ, som Kristus ägde i sin preexistens, och ἁρπαγμός betyder då ett medel, hvarigenom man kan rycka till sig något, i detta fall κυριότης. Enligt den andra sannolika tolkningen är τὸ εἶναι ἴσα θεῷ lika med den κυριότης, den gudomliga areställning gent emot världen, som Kristus kunnat, men icke ville rycka till sig, och ἁρπαγμός sålunda lika med res rapienda. Enligt en tredje

möjlig, om än mindre sannolik tolkning är ἁρπαγμός att förstå såsom res retinenda, och meningen blir då, att Kristus, då han var i μορφῇ θεοῦ, icke betraktade det med denna μορφῇ θεοῦ väsentligen liktydiga τὸ εἶναι ἴσα θεῷ såsom något, hvilket borde till hvarje pris fasthållas. — Hvilken af dessa tolkningar man än må anse som den riktiga, råder dock full öfverensstämmelse dem emellan i *sakligt* afseende, nämligen däri, att enligt Paulus den preexistente Logos vid människoblifvandet afstått från det existenssätt, som betecknas såsom μορφὴ θεοῦ, och i stället antagit ett existenssätt, som kallas μορφὴ δούλου. Förf. ådagalägger också, att denna Pauli åskådning öfverensstämmer med hvad nya testamentet i det hela betygar om Kristi person.

I den tredje afdelningen finna vi förf:s egen systematiska framställning af läropunkten. Grunddragen däraf äro följande.

Vi måste utgå därifrån, att en κένωσις τοῦ λόγου, ett den preexistente Gudssonens utblottande, ägt rum i och med människoblifvandet och att denna κένωσις refererat sig till Logos' μορφή, d. v. s. hans existensform eller existenssätt. Detta har den föregående undersökningen lämnat såsom resultat. Nu gäller det att finna svar på de ofvan refererade frågorna: hvad som hörer till denna μορφή, på hvilken Logos har utblottat sig, och huru de gudomliga väsensbestämningarna, hvilka icke kunna försvinna, kunna existera i ett människolifs form. Såsom nödvändiga förutsättningar för människoblifvandet måste antagas: 1) Guds sons personliga preexistens (för den, som i strid mot nya testamentets vittnesbörd härom förnekar denna preexistens, finnes kenosis-problemet alls icke till, och därpå beror det, att den nyare rationaliserande teologien saknar hvarje intresse för detta ämne); 2) möjligheten af ett Guds vardande (oföränderligheten är icke Guds väsen, utan endast en egenskap, som tillkommer hans väsen, som är den absoluta heliga kärleken; och den uppfattning, enligt hvilken Guds evighet skulle hindra honom att inträda i tidsutvecklingen, hvilar ytterst på ett deistiskt gudsbegrepp); 3) möjligheten af ett Guds människoblifvande (beroende på människans bestämmelse att mottaga Gud); 4) nödvändig-

heten af Guds människoblifvande (nödvändighet betyder här icke tvång, utan att människoblifvandet har sin tillräckliga grund i Guds heliga kärleksvilja; frågan, huruvida Guds son måst blifva människa, äfven om ingen synd kommit i världen, afvisas, med rätta enligt rec:s tanke, såsom icke hörande med till den egentliga kristliga dogmatiken, emedan denna senare har att göra med förhandenvarande realiteter och icke med eventuella möjligheter och emedan den rörer sig på ett gebiet, som har till öfverskrift »synd och nåd»).

Efter betonandet och förklaringen af de nämnda förutsättningarna kommer förf. till självfva hufvudfrågan. För att blifva människa måste Logos ingå i det skapades existensform och således i denna mening underkasta sig en kenosis. Afståendet från upphöjdhet öfver tid och rum är icke gifvet i och med människoblifvandet i och för sig — den förhärligade Frälsaren är ju fortfarande människa — men emedan det gällde att återlösa den syndfulla mänskligheten, måste kenosis tillika innebära, att Guds son ingick i denna fallna mänsklighets historia och således afstod från upphöjdheten öfver rum och tid. Med andra ord: Guds sons faktiska människoblifvande måste i sig innesluta en kenosis, i följd hvaraf Logos blef ett människobarn med förmåga att utvecklas. Evighetens existenssätt måste utbytas mot tidens tillvarelseform; gudomlig allestädesnärvaro i vanlig mening, allvetenhet i vanlig mening, allmakt i vanlig mening o. s. v. kan icke tillkomma den som står under rummets och tidens betingelser. Är detta möjligt, utan att den preexistente Gudssonens identitet med den människovordne äfventyras? Vi måste observera följande. Motsatsen mellan tid och evighet får icke fattas såsom absolut. Hvad som i evigheten är sammanfattadt i simultan enhet kan så att säga gå in i tiden och där successivt utveckla sig, och allt hvartill ett subjekt i tiden kan utveckla sig, måste från början finnas potentiellt i detta subjekt. Vidare är människan just såsom person evig; hon lefver ett evighetslif midt i tiden. Skillnaden mellan Logos och människan är således icke, att människan tilläfventyrs i motsats mot Logos icke skulle vara person, självmedvetande eller i angifven mening evigt självmedvetande,

utan skillnaden är den, att Logos är oändlig person, människan åter ändlig person. Människoblifvandet är därför möjligt, utan att Logos afstår från sitt eviga självmedvetande; Logos förblifver tvärtom person, nämligen evigt själfmedvetande, men går såsom sådant in i tiden, d. ä. i utvecklingens form. Dit hörer, att aktualiteten i Logos' oändlighet måste omsättas i potentialitet. Kenosis består således icke i afstående från det eviga själfmedvetandet, utan däri, att detta omsättes i ett mänskligt eller rättare gudamänskligt. Frälsaren har icke ett dubbelt, utan ett enda själfmedvetande, nämligen Logos' eget själfmedvetande i gudamänsklig form. Detta är sanningsmomentet i den gamla läran om enhypostasien. Satsen »Logos non extra carnem» måste upprätthållas lika väl som dess komplement: »caro non extra Logon».

Men om det så förhåller sig, så måste de gudomliga egenskaperna ha undergått någon förändring med hänsyn till deras utöfvande. Förf. sluter sig härutinnan till Martensen och Frank: Logos har vid sin kenosis behållit samtliga gudomliga egenskaper — ty väsensbestämningar kunna icke afläggas — men i förändrad form. Hvad man vanligen förstår med allestädesnärvaro, allvetenhet, allmakt o. s. v. äger visserligen icke den människovordne Gudssonen, men detta är icke gudomliga egenskaper i egentlig mening, utan blott funktioner eller modifikationer af gudomliga egenskaper. Med allvetenhet i vanlig mening förstår man Guds aktuella vetande om alltet, om universum, och visserligen universum från synpunkten af regnum potentiæ. Man kan nu tänka sig, dels att detta vetande med afseende på regnum potentiæ i följd af en Guds fria själfbestämning nedsatts till potentialitet, dels att den gudomliga intelligensen i relation till världen (allvetenhet) i sin gudamänskliga utveckling utvecklat sig till aktuellt vetande om alltet mera under synpunkten af regnum gratiæ. Med andra ord: i sin evighetsform är allvetenheten intuitivt och simultant vetande om alltet, men då den evige ingår i tiden, så måste äfven hans vetande blifva ett diskursivt och successivt. Äfven må ihågkommas, att jämväl människan med hänsyn till världen äger en potentiell allvetenhet. — Hvad som här är sagdt om den gudomliga allveten-

heten, gäller mutatis mutandis om allmakten, allestädesnärvaron och Guds öfriga egenskaper i förhållande till världen. Allestädesnärvaron t. ex. är blott en möjlig, icke en nödvändig funktion hos Guds oberoende af rummet. — Framför allt måste ihågkommas, att Guds väsen är den *heliga kärleken*, och att alla hans egenskaper tillkomma honom endast såsom den heliga kärleken. Slutresultatet angifves sålunda: förvandlingen af de gudomliga egenskapernas sätt att verka är möjlig, emedan den är förenlig med Guds väsen och människans gudsbildlighet, och i det här ifrågavarande fallet är denna förvandling nödvändig, emedan den är grundad i Guds vilja; den består däri, att evighetsformen för egenskapernas sätt att verka utbytes mot den tidliga formen, hvilket i följd af utvecklingsförmågan måste innebära ett nedsättande till potentialitet. Och om man medgifver eller förnekar denna möjlighet, det beror till sist på, om man hyllar en teistisk eller en deistisk åskådning. — I ett sista kapitel har förf. tillämpat sin åskådning på uppfattningen af den människovordnes lif, från hans födelse, under gudamänsklig utveckling — hvarvid isynnerhet frestelsens möjlighet och verklighet skärskådas — och till och med hans upphöjelse. Eller kanske rättare: skriftens beskrifning af den människovordnes lif får bekräfta den förut lämnade framställningens väsentliga sanning. —

I sak instämmer rec. på alla väsentliga punkter med förf. i hans framställning, som enligt rec:s öfvertygelse öfverensstämmer med den bild af vår Frälsare skriften gifver oss. Den af förf. själf betonade omöjligheten att rymma det här i sikte fattade mysteriet i våra fattiga förståndskategorier gör, att man nog på åtskilliga ställen kan fråga sig, om det lyckats förf. att gifva ett fullt tillfredsställande uttryck åt den trossanning, som oberoende af våra förklaringsförsöks framgång står fast. Endast *ett* sådant ställe, men visserligen ett kardinalställe i boken, vill rec. påpeka. Då det sid. 268 starkt betonas, att Logos i människoblifvandet förblifver, icke endast person, utan äfven *evigt* själfmedvetande, huru stämmer detta öfverens med hvad som utgör själfva hufvudsaken i förf:s framställning, att *evighetsformen* för de gudomliga egenskapernas sätt att verka utbytts mot tidsformen (t. ex.

sid. 282)? Ja, förf. kan därpå svara, att uttrycket *evig* på det förstnämnda stället är taget i en viss angifven och begränsad mening, i det att förf. erinrat om, att människan har ett evighetsväsen från början potentiellt förhanden i sig och att hon midt i tiden lefver ett evighetslif. Det är sant, men månne det med denna hänvisning till människans evighetslif i tiden lyckats att för tänkandet ådagalägga, att Guds son trots utbytandet af sina egenskapers evighetsform mot en tidsform förblifver evigt självmedvetande? Att människan lefver ett evighetslif midt i tiden, är dock något annat än att en person har ett evigt självmedvetande i den mening detta måste förstås om den människovordne Gudssonen, som är ett med den evige Logos. Mera beviskraft synes oss ligga i den af förf. likaledes i detta sammanhang (sid. 267) gjorda erinringen om, att skillnaden mellan tid och evighet egentligen endast är den, att hvad som i evigheten existerar i simultan enhet utvecklar sig i tiden successivt. I den riktningen torde nog lösningen ligga, att man allt bestämdare gör gällande, hurusom — om vi skulle våga ett sådant paradoxalt uttryck — tiden endast är en form af evighetstillvaron själf och i motsvarighet därtill rummet en form af den andliga tillvaron. Och helt visst pekar också mycket i förf:s afhandling i den riktningen.

Den, som i en bok först och främst vill finna något nytt och i den meningen originellt, skall måhända säga, att det här föreliggande arbetet icke bjuder synnerligen mycket af denna art, emedan det väsentligen är ett närmare utförande af hvad som i fråga om kenosisläran är framhållet af Frank och Martensen. Det bör dock icke nekas, att förf. självständigt satt sig in i ämnet och att hans bok utmärkes af en klar, logisk och måttfullt kritisk framställning. *Hj. D.*

JENSEN, P. JOHS., Provst, *Læren om Kristi nedfart til de døde.* En fremstilling af lærepunktets historie tilligemed et indlæg i dette. København, G. E. C. Gad, 1903. 267 sid.

Såsom undertiteln angifver, innehåller ofvannämnda arbete först en dogmhistorisk framställning af ifrågavarande läropunkts utveckling samt därefter författarens eget exege-

tisk-dogmatiska inlägg i frågan. I en inledning framställes i korthet de bibliska förutsättningarna för descensus, nämligen läran om dödsriket eller mellantillståndet. I ett tillägg behandlas slutligen descensus-ledet i Apostolikum.

Den dogmhistoriska framställningen har stora förtjänster, till hvilka vi särskildt räkna de talrika citaten från de författare, hvilkas åsikter behandlats, samt att hänsyn tagits äfven till mindre kända teologers arbeten, hvilka i och för denna läropunkt förtjäna att beaktas. För citaten skulle vi dock hafva varit ännu tacksammare, om författaren hade varit något frikostigare med att på originalspråket bifoga de viktigare uttryck, som enligt hans mening skola vara särskildt bevisande för en skriftställares åsikt. I all synnerhet hade detta varit önskligt vid några af de citat, med hvilka författaren vill söka uppvisa, att I. L. König har orätt i sin mening, att man i den äldsta kyrkan allmänt ansett Kristi nedstigande till dödsriket afse en frälsningsförkunnelse, genom hvilken hedningar omvändts. Detta är enligt författarens framställning riktigt endast med afseende på den alexandrinska skolans teologer, medan alla andra lärare i den äldsta kyrkan skulle hafva ställt sig bestämdt afvisande gentemot denna åskådning och lärt, att Kristi descensus helt enkelt varit en oundgänglig följd af hans död, emedan hvarje människa efter döden måste nedstiga till dödsriket. Såsom vere homo måste Herren alltså nedstiga till Hades. Genom sin försoningsdöd har Kristus emellertid lösköpt hela det syndiga människosläktet från nödvändigheten att tillhöra djäfvulen. Denne kan sålunda hädanefter under sitt hadesvälde behålla och erhålla blott sådana själar, som i otro och fiendskap mot Herren själfva valt att förblifva under Satans makt. Öfver de *troende* har djäfvulen icke längre någon rätt att härska, och därför kunde äfven Kristus vid sitt nedstigande till dödsriket förkunna dessa det trösterika budskapet om befrielse från djäfvulens makt och vid sin uppståndelse föra forntidens troende med sig. Senare tillkom hos några teologer tanken, att Kristus genom sin försoningsdöd äfven befriat alla, som numera dö i tron på honom, från att nedstiga till Hades och öppnat dem omedelbar tillgång till himlen.

Jensen har nog rätt i att den nu framställda åskådningen var mycket utbredd i den äldsta kyrkan och måhända, med undantag för alexandrinerna, den vanligaste; men vi tro dock, att han föreställer sig denna åskådning mer bestämdt fixerad än den i själfva verket var. Själf anför han, att olika tankeräckor möta oss hos Augustinus, och se vi på de i den äldsta kyrkan med rätta så högt skattade alexandrinska lärarnas åsikt, så behöfver ju denna icke råka i motsägelse mot själfva grundåskådningen hos de öfriga — sådan Jensen framställt den — utan kan snarare betraktas såsom ett tillägg därtill.

Med afseende på tiden för nedstigandet läres, att det skedde i och med döden, och uppehållet i Hades varade till uppståndelsen. Nedstigandets subjekt är Kristi med hans gudom oupplösligt förenade själ.

Under medeltiden ombildades läran om mellantillståndet till läran om purgatorium, men utom skärseld och helvete finnas i undervärlden ännu tvenne områden, nämligen limbus infantum för de odöpta barnen samt limbus patrum för de förkristliga fromma. Med afseende på läran om descensus fixeras nu äfven åsikten, att det är blott denna sistnämnda hadesregions invånare, som genom Kristi nedstigande till dödsriket befriats.

Vid reformationen verkade oppositionen emot den romerska skärseldsläran, att man icke gärna talade om ett mellantillstånd, och så trängde sig i följd häraf den åskådningen fram, att människan omedelbart efter döden komme antingen till himlen eller helvetet. Dock finnas af Luther själf uttalanden, som visa, att han åtminstone stundom tänkt sig, att människans slutliga öde skulle afgöras icke med döden utan först på den yttersta dagen. Jensen påpekar Erl. Ausg. 13: 10 ff.; 18: 266 ff. Med afseende på nedstigandets subjekt betonas, att det är hela Kristus, hela hans person med själ och kropp. Om nedstigandets afsikt läres i Konkordieformeln, att Kristus tillintetgjort helvetet för alla trogna, som genom honom äro frälsta från Satans våld, hvilken fråntagits sin makt och sitt välde. Frågan om huru detta skett lämnas emellertid öppen. Under ortodoxismens tid utföres detta

vidare i den riktningen, att Kristus triumferande nedstigit till helvetet och där hållit en domspredikan, en *prædicatio horribilis*, som dock tänkes *potius realis quam verbalis*.

I vår tid har åter den gamla läran om ett mellantillstånd börjat komma till sin rätt, så att numera ytterst få lutherska teologer förkasta densamma. Samtidigt härmed har man äfven börjat allt allmännare antaga, att Kristi nedstigande till dödsriket afsett att där förkunna evangeliet för dem, som icke här i lifvet fått höra detta, eller möjligen äfven för dem, som här fått höra det utan att dock hafva kommit till tro. Många vilja äfven göra gällande, att Kristus nedstigit blott med sin själ, medan kroppen hvilade i grafven.

* * *

Vända vi oss nu till författarens eget dogmatiskt-exegetiska inlägg i frågan, så finna vi, att han grundar läran om Kristi descensus på Matt. 12: 40; Luk. 23: 43 och Apg. 2: 27, medan han i Rom. 10: 7 anser Hadesfärden endast förutsatt och i fråga om Ef. 4: 8 f. vill lämna oafgjordt, huruvida nedstigandet till dödsriket åsyftas eller icke. På grundval af dessa ställen framgår nu enligt författaren, att 1) *tiden* för vistelsen i dödsriket sträckte sig från dödsögonblicket till uppståndelsen; 2) nedstigandets *subjekt* var i öfverensstämmelse härmed »Kristi från kroppen skilda själ (Apg. 2: 27) i förbindelse med hans gudomliga natur»; 3) *platsen*, till hvilken han nedsteg, var den region af dödsriket, till hvilken enligt bibelns lära alla fromma efter döden komma, nämligen paradiset eller Abrahams sköte; 4) i fråga om nedstigandets *afsikt* är först och främst att betona, att då Kristus är sann människa och lider en verklig död, så är det helt enkelt nödvändigt, att hans själ kommer till dödsriket, medan kroppen hvilar i grafven. Någon verksamhet har Kristus dock icke öfvat i de dödas rike. Vilja vi utöfver det sagda tala om någon särskild betydelse af Kristi descensus, så kunna vi emellertid säga, att det faktum, att dödsriket icke förmådde hålla Frälsaren kvar, har för alla de själar, som då befunno sig uti eller senare komma till Hadesparadiset,

bekräftat hoppet, att de vid tidens slut i härlighet skola utgå därifrån. »Siden Kristi Ophold i Hadesparadiset gennemstraales dette af Salighedens ufordunklede Haab; over Hadesparadisets Port staar den lysende Indskrift: Hvo som gaar ind her, skal *ikke* lade Haabet ude.»

Se vi tillbaka på dessa fyra punkter, så hafva vi från luthersk ståndpunkt naturligtvis intet att invända emot den första. I den andra punkten finnes väl en differens från åtminstone det äldre lutherska betraktelsesättet, i det man lärt, att Kristus både med kropp och själ nedstigit till dödsriket. Såsom konkordieformelns nionde artikel visar, är bekännelsens intresse emellertid endast att fasthålla, att Kristus till hela sin person, d. v. s. såsom gudamänniska, nedstigit till dödsriket, och vi kunna därför icke betrakta Jensens åsikt i denna punkt såsom oluthersk, utan vi äro snarare böjda för att anse den riktig.

De båda sista punkterna betinga så till vida hvarandra, att om Kristus nedstigit endast till dödsrikets paradis, hafva vi ingen anledning att tänka på någon evangeliiförkunnelse med syfte att omvända de själar, som där funnos. Författarens åsikt är här beroende på hans tolkning af 1 Petr. 3: 19 och 4: 6, hvilka ställen enligt hans mening på intet sätt afse något, som Kristus gjort emellan sin död och sin uppståndelse. Af särskild betydelse och för frågan afgörande är härvid tolkningen af 1 Petr. 3: 19, hvilken tolkning vi därför något närmare hafva att granska.

Enligt Jensens mening talar detta ställe om något, som skett *efter* Jesu uppståndelse, nämligen att Frälsaren i den förklarade tillvarelseform, som han vid uppståndelsen erhållit, gått att kungöra (ἐκήρυξεν) sin uppståndelse, sin faktiska seger öfver döden, för andarna och särskildt *äfven* (καὶ) för de noakitiska andarna i φυλακῇ, d. v. s. för de i otro mest förstockade. Något frälsningssyfte kan denna prædicatio realis dock icke hafva haft.

De grunder, som Jensen anför för sin tolkning, synas oss emellertid ingalunda öfvertygande. Hufvudargumentet är för honom, att uttrycket ζωοποιηθείς icke kan beteckna

annat än Jesu uppståndelse, likasom ἐν πνεύματι måste beteckna den uppståndnes förklarade tillvarelseform. Vi skulle annars, menar författaren, nödgas antaga, att Kristi *själ* dött och åter lefvandegjorts, hvilket är en orimlig tanke, eller också öfversätta ζωοποιέω med »bevara vid lif», hvilket strider emot språkbruket. Denna slutsats synes oss förhastad. Vi kunna nämligen mycket väl säga, att Jesu själ eller ande i dödsögonblicket lefvandegjordes i den meningen, att den utrustades med en ny, en annan lifsform. Här under jordelifvet var Jesu lifsform en kroppslig. Till dödsriket eller mellantillståndet nedsteg han däremot i en pneumatisk eller om vi så vilja mellankroppslig lifsform. Då betyder θανατωθεὶς σαρκὶ själens afklädande af den köttsliga lifsformen och ζωοποιηθεὶς πνεύματι själens iklädande af en mer andlig lifsform. Ett annat synnerligen svagt argument för författarens uppfattning är hans hänvisning till att enligt Luk. 23: 43 (»I dag skall du vara med mig i paradiset») gick Jesus efter sin död till Hadesparadiset och »alltså icke till den del af dödsriket, där de otrogna själarna befinna sig». Det ena utesluter dock ingalunda det andra.

Jensen känner det tydligen såsom något för sin teori betänkligt, att Skriften ingenstädes talar om, att Kristus efter sin uppståndelse nedstigit till Hades, och han försöker därför finna ett sådant uttalande i 1 Tim. 3: 16: *Och erkändt stor är gudaktighetens hemlighet: Han, som har blifvit uppenbar i köttet, rättfärdigad i Anden, sedd af änglarna* (ὤφθη ἀγγέλοις) *predikad bland hedningarna, trodd i världen, upptagen i härligheten.* Med hänvisning till att Henoksboken icke sällan betecknar äfven de *fallna* änglarna såsom ἄγγελοι, menar nu författaren, att här i 1 Tim. 3: 16 talas om en uppenbarelse för dessa »änglar», som ägt rum emellan uppståndelsen (rättfärdigad i Anden) och himmelsfärden (upptagen i härligheten). Vi behöfva emellertid knappast påpeka, att denna tolkning är ytterst osäker. Om »rättfärdigad i Anden» åsyftar uppståndelsen och »upptagen i härligheten» är en beteckning för himmelsfärden, så är det dock ingalunda säkert, att aposteln här afsett att uppräkna alla momenten i

kronologisk ordning. Mot detta talar »predikad bland hedningarna», hvilket dock knappast kan sägas hafva i egentlig mening skett emellan uppståndelsen och himmelsfärden. Men äfven om man ville gifva författaren rätt däri, att ὤφθη ἀγγέλοις nödyändigt måste afse något, som skett emellan uppståndelsen och himmelsfärden, så skulle man ju kunna tänka på de änglar, som voro de första vittnena till Herrens uppståndelse (Luk. 24: 4 ff.).

Egendomligt synes det oss vidare, att Jensen icke finner tanken på en frälsningsförkunnelse ens antydd i 1 Petr. 3: 19 i sammanhang med föregående och efterföljande verser. Enligt vår mening talar däremot allt för, att förkunnelsens syfte icke kunnat vara annat än frälsning. Vi finna i Nya Testamentet icke sällan verbet κηρύσσω utan objekt, men öfverallt betyder det ett förkunnande af evangelium eller af Guds rike eller ett manande till bot (jmfr t. ex. Matt. 3: 1; 4: 17; 11: 1; Mark. 1: 39; 1 Kor. 9: 27; 15: 11). Ingenstädes i Nya Testamentet kan en annan betydelse af κηρύσσω utan objekt påvisas. Vi hafva därför ingen anledning att tänka oss förkunnelsens afsikt i Hades vara en annan än afsikten med κήρυγμα på jorden. Härtill kommer nu, att vår vers är inramad i ett sammanhang, som uteslutande handlar om frälsning. I v. 18 säges, att Kristus dött (eller: *lidit,* ifall man läser ἔπαθεν i st. f. ἀπέθανεν), *på det att han skulle föra oss till Gud,* och i v. 21 talas om den frälsning, som erbjudes oss i dopet. Vi finna därför den uppfattningen ligga närmast, att aposteln här vill framhålla, huru verkan af Kristi döds välsignelse sträcker sig till alla tider och alla släkten. Den sträcker sig tillbaka till alla dem, som dött före Frälsarens ankomst — och klimaktiskt nämnas här de, som gått under i syndafloden, emedan dessa såsom drabbade af denna Guds stora dom öfver världens synd kunde anses hopplöst förlorade — och den sträcker sig framåt till ofödda släkten, som genom det heliga dopet skola göras delaktiga af denna försoningsdöds välsignelse. Äfven uttrycket φυλακή, fängelset, synes oss innebära ett stöd för denna uppfattning, då Förkunnaren är Han, som är *smord att förkunna de fångna frihet.*

Det bör här nämnas, att Jensen icke anser möjligheten af en omvändelse i Hades utesluten, ehuru han icke vill sätta den i samband med en frälsningsförkunnelse därstädes af Kristus själf. »Däremot kunna vi tänka oss», säger han, »att de, som här under jordelifvet smakat Guds goda ord (evangeliet) och den tillkommande världens krafter, men sedan affallit, i de otrognas Hadesregion, dit de efter döden komma, frivilligt eller ofrivilligt varda vägvisare till Kristus». Det behöfver icke påpekas, huru detta antagande är fullständigt utan stöd i Skriften och för öfrigt väl i hvarje afseende oantagligt, ty en verksam frälsningsförkunnelse af sådana människor är en monströs tanke. Författaren betonar uttryckligen, att han icke vill hafva denna tanke betraktad annat än såsom en hypotes, men äfven hypoteser böra dock vara i någon mån rimliga.

I tillägget om descensusledet i Apostolikum vill Jensen göra detta leds höga ålder gällande. Det har enligt hans mening upptagits i dopbekännelsen i första hälften af tredje århundradet. För ledets höga ålder talar särskildt, enligt författaren, att man redan på Rufini tid förgätit orsaken till dess upptagande, ty den lärde Rufinus, som annars älskar att angifva, hvarför tillägg gjorts till Aqvilejas symbol — som användts vid hans eget dop — har om detta led intet att säga.

* * *

Vi hafva så utförligt redogjort för detta arbete, emedan det behandlar en läropunkt, som i literaturen relativt litet behandlats. Jensens skrift är därför värdefull genom det rikhaltiga dogmhistoriska material, som den första afdelningen bjuder läsaren, och äfven om vi icke kunna dela författarens åsikt, sådan han framställer den i sitt arbetes senare del, så måste vi dock tacksamt erkänna, att författaren, stående på en afgjordt bibeltrogen och luthersk ståndpunkt, har på ett själfständigt sätt behandlat den föreliggande frågan. Hans bok bör därför gifva hvarje uppmärksam läsare rika anledningar till att vid förnyadt skriftstudium söka tränga djupare in i hvad som är oss uppenbaradt om vår Frälsares nedsti-

gande till dödsriket. Likväl skulle vi vilja varna för att i bibeln söka svar på sådana frågor, hvarpå den icke vill svara, emedan den såsom Guds frälsningsuppenbarelse för på jorden lefvande människor först och sist vill tala om det för oss till frälsningen nödvändiga. I afseende på allt annat gäller Augustini ord, till hvilka äfven författaren af den skrift, som här sysselsatt oss, ansluter sig: melius est nescire quam errare.

O. B—w.

NORBERG, OTTO, *Församlingsdiakoni och Församlingsdiakonat.* Strängnäs 1903, 101 sid. 8:o.

Det är ett glädjande tidens tecken, att allt flere röster höja sig för ett kraftigare upptagande af det kristliga kärleksarbetet inom kyrkan såsom en kyrkans egen sak. Den, som någon längre tid varit med, vet nog, huru få de röster voro, som för ett eller annat årtionde sedan talade ett sådant språk, och huru oförstådda de gemenligen fingo förklinga.

Nu däremot hålles sällan ett prästmöte eller en prästerlig konferens i vårt land, utan att kyrkans tjänande verksamhet och särskildt dess medarbetareskap i de sociala frågornas lösning i en eller annan form ställes under debatt. Väntade man fordom allt antingen af staten eller af den fria föreningsverksamheten, så erkännes nu så godt som allmänt kyrkans och speciellt lokalförsamlingens plikt att såsom samfund, såsom andlig enhet träda in i och ställa sig i spetsen för arbetet. Det är nu icke längre fråga om »huruvida» utan om »huru».

Vid flere af årets prästmöten har denna fråga varit före, bland dem också vid det i Strängnäs stift, och det är just prästmötesafhandlingen vid detta möte, som bär ofvanstående titel.

Kort lär den tid hafva varit, som stod preses till buds för dess författande, öfvervägande har ju ock hans verksamhet hittills varit riktad åt annat håll än det direkt församlingsvårdande. Icke desto mindre har han uppenbarligen satt sig väl in i sitt ämne, gifver i sin afhandling en klar öfverblick öfver frågans principiella och historiska läge samt framvisar på sitt lugna och afmätta språk klart och bestämdt, i hvilken riktning arbetet på dess lösning bör gå.

I den principerna behandlande delen af afhandlingen framställes den evangeliska *diakonien* som församlingsdiakoni med den kristna lokalförsamlingen såsom det egentliga subjektet.

På tal om förhållandet till den legala fattigvården och till föreningsväsendet framhålles med allvar kyrkans försummelse såsom i viss och icke ringa mån skuld till det närvarande läget. Likväl sluter sig förf. icke till dem, som bryta stafven öfver kyrkan eller hennes organisationer för att i nybildningar söka hjälpen, utan han tror på kyrkans kallelse och förmåga att för framtiden intaga sin rätta plats, och han vill framför allt utveckla den befintliga organisationen och med de redan befintliga organen intimt förena de behöfliga nya.

Å andra sidan tillerkänner han såväl det borgerliga samfundet som den fria föreningen ej blott en tillfällig utan ock en principiell rätt och plikt att arbeta med på det fält, där det finnes så godt utrymme för alla goda krafter, och där hvardera af dessa tre har att verka efter sin särskilda art. Kyrkan hänvisas därvid att sätta sitt mål högre än den legala fattigvården kan och att företrädesvis uppsöka dem, som — oftast på grund af sin egen försynthet — ännu icke nåtts af den legala vården. Hon har vidare att under behörig sofring göra sin diakoni till godo frukterna af föreningarnas mera experimenterande och banbrytande arbete. Inom föreningsväsendet framhålles den principiella men ofta förbisedda skillnaden mellan den positivt kristliga verksamheten (»inre mission» i ursprunglig, inom Tyskland ännu alltjämt använd mening) och den blott humanitära.

Vid definieringen af *diakonatet* göres, som vanligt, skillnad mellan detta i dess allmänna och i dess specifika gestalt. Bäggederas berättigande och behöflighet klargöres, men något brådstörtadt framkonstruerande af ett diakonatsämbete vill förf. icke vara med om.

Alltigenom se vi således vår förf. nyktert och måttfullt hålla medelvägen uti äkta kyrklig anda mellan de ytterligheter, som på detta område så gärna vilja göra sig gällande. Vid betonandet af församlingsdiakoniens stora betydelse och under beklagande af, att medvetandet om dess oumbärlighet för ett

rikt och sundt församlingslif ännu icke på långt när hunnit genomtränga vår kyrka, varnar han dock — för att taga ett annat exempel på denna måttfullhet — för diakoniens öfverskattande, såsom vore den kyrkans enda eller viktigaste lifsform.

I den historiska afdelningen lämnas en kort och klar öfverblick. Träffande karaktäriseras pietismens ofta felaktigt uppfattade välgörenhetsnit. Mindre lyckade förefalla däremot omdömena öfver den reformerta kyrkan. Det finnes icke så litet af konstruktion i de utsagor af tyska författare, på hvilka dessa omdömen grundas. Åtminstone ter sig saken så för den, som på ort och ställe studerat den fasta och genomförda organisationen i t. ex. den engelska kyrkans församlingsdiakoni. Från England hafva vi här i Sverige lånat så mycket sekteriskt och frikyrkligt kram. Det vore godt, om vi ville lära litet af dess statskyrkas enormt praktiska verksamhet, uti hvilken alla intresserade krafter tagas i anspråk, men ledningen icke desto mindre behålles på rätta stället.

Synnerligen stora måtte författarens anspråk på kyrklighet vara, om man får döma däraf, att den tyska inre missionen icke synes honom kyrklig nog. För anmälaren, som icke plägar beskyllas för slapphet i kyrklig hållning och som sedan många år tillbaka står i förbindelse med kyrkliga och med inre missions kretsar i reformationens moderland, hägrar det däremot nästan som ett ideal att få vår kristliga föreningsverksamhet *så* kyrklig, som den tyska i regeln är.

Om den tredje afdelningen hafva vi minst att säga. Hvad där står är nog godt och beaktansvärdt, men där står enligt vår mening alldeles för litet. Här likasom på några ställen i det föregående sakna vi det närmare ingående på det empiriska området, som vi, det praktiska lifvets män, behöfde till vår ledning. Vare detta dock ingalunda sagdt som ett klander. En fullt tillfredsställande förklaring till denna knapphet tro vi oss ha funnit i de tillfälliga förhållanden, som i början af denna granskning vidröras. Vi torde också hafva rätt att i denna sista afdelning se allenast ett utkast, men ett godt sådant. Och de goda förutsättningar, som i de föregående afdelningarna framträda, gifva oss rättighet att hoppas

och önska, att förf., som ju numera har tillfälle att i helt annan omfattning än tillförne praktiskt arbeta i församlingen, skall till allas vår båtnad i sinom tid ånyo skriftligen behandla de till denna afdelning hörande frågor och det i en utvidgad och mera detaljerad form. *Cc.*

RUSKIN, JOHN, *Huru vi kunna göra vår lycka eller hindra den* (Fors Clavigera), Tankar om arbetet och dess välsignelse. Öfvers. från engelskan af O. H. Dumrath; Gebers förlag, Sthlm 1903. 228 sid. i 8:o. Pris 3 kr.

Det intresse, som samtiden äfven hos oss visat sig hysa för etiska spörsmål, förklarar, huru det ena efter det andra af i utlandet mera bemärkta religionsfilosofiska eller socialetiska verk blifva till vårt språk öfverflyttade och af den bildade allmänheten lästa. Så utkom *Lycka* af C. Hilty, professor i Schweitz, och blef snart öfversatt; så *Vår tids slafveri* af Leo Tolstoy; så *Längs vägen* af den franske prästen C. Wagner, samt *Ungdom* m. fl. af densamme; så de bägge arbetena af John Ruskin, den berömde engelske konstkritikern och religionsfilosofen: *Hvad vi skola tro och verka för*, tankar om religion och moral, alla människokärlekens vänner tillägnade, samt *Huru vi rätt skola förstå konsten*, tankar om konstens betydelse, alla konstens vänner tillägnade.

Hvem är — eller rättare var — då *John Ruskin*, och hvarföre böra hans verk äfven af oss beaktas?

I konsthistorien har denne man, som 1869—84 innehade en professur i konsthistoria vid Oxfords universitet, vunnit ett aktadt namn såsom konstkritiker genom sin förmåga af sympatiskt begripande och ett utprägladt sinne för sanning i konsten. Han bidrog väsentligen till att frammana den prerafaelitiska riktningen inom måleriet och uppträdde varmt till dess försvar.

Hans intresse för humanitetens höjande och behofvet af att lyfta de arbetande klasserna till sinne för det sköna och för högre etiska lifsideal förde honom efter hand in på socialetiskt författarskap. Under loppet af mer än tio år utgaf han en skriftsamling i brefform för Englands arbetare. Såsom människovän och af kristligt-etiska grundsatser buren tänkare har han under titel af »*Fors Clavigera*» däri meddelat en

mängd snillrika, ofta träffande, men ibland paradoxa tankar i vår tids mest brännande samhällsfråga rörande arbetets betydelse och ordnande samt arbetarnes ställning och höjande. Såsom vi strax skola med några exempel visa, möta oss i det sammandrag häraf, som vi nu anmäla såsom till vårt språk nyss öfverflyttadt, en hög och ädel uppfattning af lifvet och dess kraf; stränga fordringar på oegenyttigt och hängifvet samarbete mellan olika samhällsklasser; ett varmt deltagande för hvarje etisk, berättigad sträfvan; en orubblig förtröstan till de tre makter, som heta gudsfruktan, kärlek och skönhetssinne, såsom ägnade att frambringa ett framtidssamhälle af lycka och frid för kommande släkten.

Hans syfte har varit efter hans egna ord att »förklara slumpens eller lyckans *(Fors)* makt, såsom denna erbjuder människor tillfällen till välgång, och, alltefter som dessa tillfällen begagnas eller försummas, fastnaglar deras öden för alltid och på detta sätt blir spikbärande —» *Clavigera.* Bilden är vanlig i mytologien. Han säger sig ha hämtat den ur Horatius.

Ur kapitlet om det sedliga lifvet anföra vi följande: »Vi kunna göra vår lycka genom att göra vårt arbete väl, vare sig det gäller lif eller död; genom att hjälpa andra människor i deras bestyr, då det är oss möjligt, och genom att förvissa oss om, att vi kunna lyda goda lagar, innan vi försöka förändra dåliga. — Godt arbete är t. ex. att släppa in ljus, där det var mörker, såsom särskildt i fattigdomens rum och i gränder och bakgator, och att i allmänhet vägleda och fördela solskenet, hvar vi kunna göra det med alla medel, som stå i vår makt. — Djäfvulens häremot svarande verk är att lägga skatt på fönster och stänga ut solens ljus med rök. — Inga bekymmer äro så giftiga som den sysslolöses; inga styng äro så skarpa som de, hvilka orsakas af öfvermättnad på nöje. — I liknelsen om den förlorade sonen omtalas såsom de tre medlen till mänsklig glädje »vacker dräkt, rik föda och musik», hvilka tre medel äro afsedda att vara källor till lif eller medel till sedlig uppfostran för alla människor; men djäfvulen har i stället gjort dem till medel till skuld, utsväfningar och död». — »Har ni lagt märke till stjärnornas vandring, hört deras urgamla namn,

tänkt på hvad de varit såsom läsare, *föreläsare*, i naturens stora, offentliga sal för forntidens visaste män? Har ni någonsin tänkt på det omedelbara löftet till er själfva, att ni skulle kunna likna dem, om ni ville? De förståndiga skola lysa, såsom fästet lyser, och de, som hafva fört de många till rättfärdighet, såsom stjärnorna alltid och evinnerligen» (Daniels prof. 12, 3). — —

»*Att behaga Gud.* — Nåväl, mina gudfruktiga vänner; jag hör er ständigt tala om att handla till Guds ära och prisa Gud. Borde ni icke för närvarande tänka mindre på att prisa och mera på att behaga honom? Han kan måhända undvara ert lof. — Han har himmelens härskaror till sitt lof, och dessa skåda sannolikt mera af hans vägar, än hvad vi göra. Men ni höra, att ni kunna behaga honom, om ni vilja försöka — att han i så fall väntar sig ha till eder — ett välbehag, som till sin egen Son, om ni blott försökte det».

Härliga tankar, väl värda att taga vara på och med nödig urskillning nyttja i predikan och undervisning, har Ruskin vidare uttalat i denna del öfver psalmer i Davids psaltare, öfver Advents- och Julhögtiden och Jesu Kristi person och lära i de heliga evangelierna. Vi anse likvisst de anförda exemplen vara tillräckliga för att visa, huru *Fors Clavigera* innehåller en mängd hälsosamma etiska idéer, upphämtade från den kristna religionens moral och utformade i ädelt, människovänligt syfte. Naturligtvis får man dock här ej vänta en djupare, kristligt ingående och uppenbarelseinnehållet utvecklande framställning. Detta var ej Ruskins uppgift; men han är en fin och intressant tolkare af religionens, sedlighetens och de sköna konsternas inre sammanhang och deras förenade betydelse för det kristna sociala tillståndets omskapande, så att det kan blifva ljusare för framtiden och för dess arbetsfält och arbetare. *E. H.*

REYLÄNDER, M., Pastor in Wegeleben, *Der homiletische Gebrauch der evangelischen-altkirchlichen Perikopen* nach einem Publikum von † Prof. D. *Steinmeyer*. Leipzig, A. Deichert, 1902. 171 s. Pris: 2: 80 M.

Med instundande adventstid återvända vi enligt vår kyrkas ordning till de gamla perikoperna. För den som åter har att

söndagligen predika öfver desssa kan denna uppgift te sig på olika sätt. Är han van att osjälfständigt »låna» af andra, torde han finna en tröst i, att det tillgängliga predikomaterialet aldrig flödar rikare, än när fråga är om de gamla texterna. Vill han åter gärna gå sin egen väg, känner han måhända icke utan bekymmer, att dessa texter mer än de andra hunnit bli så »utpredikade», att det ej är lätt att afvinna dem någon ny synpunkt. Kanske saknar han ock både tid och tillfälle att i sådant syfte genomforska några mer eller mindre vidlyftiga kommentarer. Vi ha då trott oss kunna göra en och annan ämbetsbroder en tjänst genom att påpeka ofvanstående ej synnerligt omfångsrika skrift, hvars innehåll, såsom af den fullständiga titeln framgår, egentligen förskrifver sig från en den praktiska teologiens »Altmeister» i senare tid, prof. F. L. Steinmeyer i Berlin. Utgifvaren, som förut offentliggjort S:s posthuma arbete: »Homiletik», har i det föreliggande häftet samarbetat egna och andras anteckningar från hans föreläsningar öfver de gammalkyrkliga perikoperna. Åt hvarje perikop ägnas i regel blott ett par sidor, men innehållet är koncentreradt och genom sin originalitet ägnadt att väcka tankar och gifva impulser, äfven där man icke utan vidare känner sig böjd att »jurare in verba magistri». Här föres man icke ut på de vida allmänningarna, utan i stället in på den föreliggande textens skarpt begränsade område, utan att därför utsikten åt andra håll skymmes. Minst lycklig synes oss förf. vara vid tolkningen af Jesu liknelser, hvilka af honom stundom snarare invecklas än utvecklas (jfr t. ex. liknelsen om den borttappade penningen, sid. 107 f.). I sin ifver att intränga i textens specifika egendomlighet skyr förf. ej heller alltid framställandet af påståenden och uttalandet af allmänna grundsatser, som måste förefalla minst sagdt egendomliga. Så t. ex. då han sid. 121 helt kategoriskt förklarar, att i skriften ingen antydan finns om att den kristne skulle vara en οἰκονόμος i förhållande till det jordiska goda, eller när han vid evang. på 14:e sönd. e. Tref. förkastar predikan mot otacksamheten såsom ej träffande »textens nerv», hvilken är — den enes tacksamhet! Emellertid skall, som sagdt, helt visst ingen

utan verklig behållning för sin predikoförberedelse studera dessa Steinmeyers homiletiska anvisningar.

J. T. B—g.

OLSSON, O., *Predikningar och föredrag.* Rock Island, Ill., Lutheran Augustana Book Concern 1903. 800 sid. Pris 2 à 2,50 à 3,75 doll.

Det namn, som står på denna boks titelblad, var en gång ett af Augustana-synodens främsta, och att han, som i lifstiden bar det, ännu lefver i välsignadt minne därute i fjärran västern, därom vittnar bl. a. förordet till den samling predikningar och tal, som nu föreligger. När det i detta förord heter, att »hans vittnesbörd från predikstolen medförde visshet om, att han sökte åhörarens frälsning och kände som få den fallna människans nöd och skriande hjärtebehof samt Guds förbarmande kärlek och nåd», så torde ingen efter tagen kännedom om de här meddelade predikningarna jäfva detta omdöme. Det är ett liffullt, väckande och manande, bibliskt vittnesbörd, som här möter oss, alltigenom buret af personlig trosvisshet och nitälskan för medmänniskors frälsning. Under sådana förhållanden vill man helst lämna smärre anmärkningar åsido, äfven där sådana kunna göras med hänsyn till den homiletiska formen. Hvarje predikan har sin inledning — vanligen utgående från ett bibelord, stundom väl vidlyftig och stående i tämligen löst samband med den egentliga predikan. Ämnet är alltid klart och tydligt formuleradt — i allmänhet kort och öfverskriftartadt, någon gång väl omfattande (t. ex. Trefaldigh.-söndag: »Treenigheten, dopet och nya födelsen»). Egendomligt nog förskrifva sig flertalet söndagspredikningar från tiden före O:s utresa till Amerika (10 äro hållna där, 42 i Sverige). Till dessa sluta sig sedan några skriftetal, ordinationstal samt missions- och examenspredikningar. De sistnämnda kunna i viss mån sägas stå på gränsen till de i slutet af boken införda föredragen, hållna vid af Augustana College eller ute i församlingarna anordnade kyrkliga högtider. I nämnda föredrag synes oss författarens gåfvor särskildt komma till sin rätt. Djupt allvar och frisk humor framträda här i förening med hvarandra. Hänförelsens eld och ett sundt, nyktert om-

döme samverka för att kvarlämna hos läsaren (och säkert än mer hos åhöraren) ett djupt intryck. Vare sig talaren i stora drag uppkastar en jämförelse mellan »16:de och 19:de århundradet», eller han gent emot hvarandra ställer »renässans och ny födelse», eller han lifligt målande skildrar Savonarola och hans tid, eller han till granskning upptager frågor sådana som den: »Äro vi i fara att få för många präster?» eller den om »de hemliga sällskapen och Kristi kyrka» — alltid följer man med lifligt intresse hans framställning och känner, att den mannen måste ägt en särskild kallelse att fostra unga ämnesvenner för det heliga ämbetet.

Arbetets utstyrsel är alltigenom gedigen, och det prydes af ett fint utfördt porträtt af författaren.

J. T. B—g.

KAISER, PAUL, Pfarrer an S:t Matthäi, Leipzig, *Für die Fest- und Feiertage des Kirchenjahres.* Predigten. Leipzig (A. Deichert'sche Verlag) 1903.

Den kände författaren, hvars »Bergpredigt des Herrn, ausgelegt in Predigten» af oss anmälts i denna tidskrift (årg. 1901 s. 52—53; 430—32; årg. 1902 s. 192), har i denna nya samling lämnat ett beaktansvärdt bidrag till den ingalunda rikhaltiga predikolitteraturen för kyrkans stora fester och högtidsdagar. En hvar vet, hur sällsynta verkligt goda, och i sann mening tidsenliga helgpredikningar äro att få höra eller läsa. Och för oss, som alltid åter och åter *måste* predika, är det en känd sak, hvilka svårigheter just vid högtiderna möta att finna lämpligt homiletiskt material att studera och hämta uppslag och idéer ifrån. Vår Frälsare vill ju, att hvar och en skriftlärd ibland oss, som verkligen blifvit gjord till himmelrikets lärjunge, skall likt en husbonde samla åt sig ett förråd för att därur i rätt tid bära fram till husfolket nytt och gammalt. (Mt. 13: 52; 24: 45).

Doktor *Kaiser* har i första häftet meddelat predikningar för Advent-söndagen, de bägge Juldagarne, Sylvesteraftonen (4 Moseb. 6: 23—26), Nyårsmorgonen (öfver Ps. 121), Epifaniefesten (Jesaia 60: 1—6), Första botdagen (Luk. 12: 49—57), Långfredagen samt de bägge Påskdagarna. I

det andra häftet lämnar han predikningar för Kristi himmelsfärdsdag, de bägge Pingstdagarna, den andra botdagen, reformationsfesten, tacksägelsedagen, Allhelgona-dagen, Gustaf Adolf-festen m. fl. — I regeln angifves efter en kort inledning ett för dag och text afpassadt ämne så pregnant som möjligt, samt med omedelbart därpå följande, logiskt träffande tvåeller tredelning, t. ex. på årets sista dag: *Det flydda årets aftonvälsignelse:* 1) Den hand, som utdelar den, 2) Det hjärta, som mottager den; eller på Trettondagen: *Statt upp, ditt ljus kommer!* 1) Statt upp att själf mottaga det! 2) Statt upp att meddela det åt andra!; eller på botdagen: *Passionstidens botdag, en dag af allvarlig besinning;* den manar oss 1) att pröfva tiden, 2) att döma oss själfva.

Ur denna sist nämnda predikan anföra vi följande exempel, hvilket ej blott formellt, utan äfven till innehållet visar förf:s förmåga att fängsla med Herrens ord och att tala på en gång enkelt och kraftigt både till åhörarnes förstånd och deras hjärtan och samveten (s. 59—60).

»Im Leipziger Musæum hängt ein bekanntes lehrreiches Bild, das die Geschichte des verlorenen Sohnes darstellt. Es ist ein dreiteiliges Bild. — Auf dem ersten Seitenstück sieht man einen jungen Menschen in liederlicher Gesellschaft mit Trinkern, Spielern und Dirnen, das lebenswahre Abbild vieler zweifelhafter Gesellschaftshäuser der Gegenwart. Auf dem dritten Teile erkennt man, wie der Verlorene wiederkommt, und sein guter Vater barmherzig genug ist, den Zerlumpten anzunehmen. Aber auf dem Mittel- und Hauptstück macht sich sein ganzes Elend breit. Da er nicht mit Engeln wie Tobias ausgezogen ist, so ist er unter die unreinsten Tiere geraten und muss ihre karge, zähe Speise essen. Die schmeckt ihm nicht, und über ihr hungert ihn nach dem Brote der Diener im Vaterhause. Der Maler hat die rechte Auffassung, er ist ein warnender Bussprediger und ein Ausleger des Evangelium. Er will das Elend, das Verderben malen. Er stellt es in die Mitte und schildert die beiden Mächte, die dazu hinleiten und davon wegführen: die *Sünde*, welche der Leute Verderben ist, und die *Gnade*, welche noch grösser als die

Sünde ist und dem Umkehrenden die Türe nicht zuschlägt wie ein unversöhnlicher Vater, wie ein harter Mann.

Die Gegenwart ist ein ähnliches Bild, nur, dass vielfach der dritte Theil daran fehlt. Wir erblicken manches Elend, aber wenn wir näher herantreten, sehen wir als Erklärung des Bildes linkes Seitenstück: die Gesellschaft von Trinkern, Spielern und noch schlimmeren Leuten, die auch das sechste Gebot aus ihrem Herzens- und Lebenskatechismus ausgelöscht haben. Daneben viele, die alles schlecht finden, aber mit süsser Bodensatzseligkeit dennoch geniessen, was noch zu geniessen ist. Ihr letzter, dunkler Trost ist, dass man ja nicht länger zu leben braucht, als es vergnüglich sich tun lässt. Die Tür aus diesem Leben kann jeder sich ja öffnen. — Gefährlich und verführerisch ist die Gesellschaft, in der die Jugend von heute für ihre Grundsätze missioniert. Manche reine Flocke Schnee schwebt dahin und wird auf freiem, lustigem Felde ihre Farbe behalten, aber auf der gross-städtischen Strasse, in der schmutzigen Gasse wird sie sich nicht sehr lange vom Schmutz unterscheiden. Wer will es sagen, was die sittenlosen Bücher und Schriften für Verwüstung anrichten! Wir haben junge Leute gesehen, die durch diese Schriften um Glauben, gute Sitte, um alles gekommen sind. — Es gibt einen Geruch des Todes, und Jesus sieht, wie zu seinem in Verderbnis versunkenen Volk sich die Adler und Geier aufmachen. Das sind Warnungsbilder der Schrift, die wir nicht zudecken dürfen». —

Med samma inträngande allvar uppfordrar han sedan till självdom, visar på solidariteten i synd- och skuldkänsla (Kristus lär oss bedja: icke »förlåt mig min skuld», utan »förlåt *oss våra* skulder») och manar till gemensam bot och gemensamt upprättelsearbete. »Wer an sich selbst Mission treibt, wird eifrig und geschickt, sie auch an Anderen zu üben. Ein treuer Hirte unterscheidet sich sehr von dem Mietling, dem sein Tun, sein amtliches oder sein persönliches, nur Geschäft oder Gewohnheit ist. Die Leute, die unter unserem Einfluss stehen, merken, ob ein tiefer, warmer Herzschlag in uns arbeitet. Sie merken den Widerspruch zwischen Reden und Sein. Staat und Volk, Schule und Kirche verlangen

treue Hirten, Leiter und Lehrer, die mit ihrem Verhalten schon Busse predigen und die allereindringlichste mit ihrer Tat verkündigen. Die Abgründe des Elends muss die heilige Liebe zudecken helfen. Helfe jeder an seinem bescheidenen Teil!» *E. H.*

MARTENSEN-LARSEN, H., Sogneprest, *Kirken og Hjemmet*, Kristeligt Ugeblad. Frimodts Boghandel, Kjøbenhavn 1902. Pris 1: 25 pr kvartal, 1 ark hvarje vecka.

I det »Til Læserne» ställda inledningsord, som 1:sta numret af ofvannämnda sedan den 1 april 1902 utkommande tidskrift innehöll, uttalar sig utgifvaren om densammas syfte. Detta angifves dels såsom *apologetiskt*, i det den »vill vägleda läsaren till förståelse af kristendomens förhållande till vetenskapen i dess olika grenar», dels såsom afseende att belysa de *sociala* frågorna, förutom det att öfver hufvud taget vara »ett godt Kirkeblad for dem, der vil følge med i de Kirkelige Forhold ude og hjemme». Af förteckningen på bladets medarbetare att döma synes det snarast kunna betraktas som organ för den s. k. »tredje Retning». Äfven kända *norska* författarnamn förekomma här, men däremot inga svenska.

Skärskådas innehållet af de hittills utkomna numren särskildt ur de båda ledande synpunkter, utgifvaren utpekat, må bland de *apologetiska* uppsatserna nämnas: »Kristendommen og Naturvidenskaben», »Nogle Punkter, Kristendommen vedrørende, som volde Nutidsmennesker særlige Vanskeligheder», »Kristendommen og Sprogvidenskaben», »Babel og Bibel», »Dogmer», »Troen og Hjemmet», »Om Forstaaelsen af Jonas bog», »Det store Enten-Eller» m. fl. *Sociala* spörsmål åter afhandlas i artiklarna om »Kirkens Arbejde for Mændene af det brede Lag i en Storstad», »Præsten og det sociale Spørgsmaal» m. fl. Under de sista månaderna hafva kyrkliga organisationsfrågor ganska flitigt afhandlats, och för en svensk läsare äro de härom handlande uppsatserna icke minst intresseväckande, nämligen ur synpunkten af orientering rörande den närvarande kyrkliga ställningen i vårt grannland.

Af stor betydelse för denna var förvisso det steg, den

nye kultusministern (förutvarande klockaren och skolläraren) Christensen tog, då han afskaffade det sedan 1880-talet bestående »Kirkeraadet» (medlemmar: landets sju biskopar m. fl.), hvilket förut haft åtminstone en rådgifvande röst vid kyrkliga angelägenheters afgörande. Lifligt beklagad från många håll, har denna åtgärd från regeringens sida säkerligen i ej ringa mån bidragit att hos Danmarks kyrkofolk göra behofvet af en författningsenligt fastställd kyrklig organisation kännbarare än någonsin. Diskussionen om denna fråga och den riktning, i hvilken en lösning af densamma borde anses önskvärd, har tydligen fått ny fart genom de af regeringen framlagda förslagen till lag om »menighedsraad», om »præstevalg», om »kirkers brug» och om »valgmenigheder». Prästmötena (»Landemøderne») i de olika stiften hafva, i allmänhet med betydande röstöfvervikt, uttalat sig *mot* dessa lagförslags omedelbara antagande och på samma gång framställt yrkande på, att de måtte till granskning föreläggas en församling af präster och lekmän, en s. k. »Kirkedag». Krafvet på en »Kirkedag» innebär ett upprepande och, om man så vill, en utvidgning af den begäran om en »Kirkekommission», som förut framställts icke blott af biskoparne, utan äfven af omkring 800 danska präster. Djupaste grunden till det kompakta motståndet mot det obligatoriska införandet af »Menighedsraad» (*rätten* att införa sådana har redan förut funnits) synes ligga i farhågan för, att man därigenom skulle gå miste om den önskade kyrkliga författningen i stort.

Om detta och åtskilligt annat därmed sammanhängande gifva åtskilliga artiklar i »Kirken og Hjemmet» besked. En annan fråga, som där äfven ventilerats, rör civiläktenskapet, hvars obligatoriska införande i Danmark stipuleras i ett till riksdagen ingifvet lagförslag. Både redaktionen och ett par insändare hafva mot detta förslag riktat en skarp kritik samt i stället påyrkat fakultativt borgerligt äktenskap. — Särskildt tilltalande hafva vi funnit den brefväxling mellan en gammal präst och hans gamle vän, hvari flere dagens spörsmål på det kyrkliga området skärskådats på ett lika mycket af djupt allvar som af blid humor prägladt sätt.

J. T. B—g.



Peter Wieselgren och Paulus Genberg.

I.

Välvilligt har det gifvits mig tillfälle att taga kännedom om en del af biskop Genbergs efterlämnade papper. Bland dessa synas några af de bref, Peter Wieselgren skrifvit under Genbergs statsrådstid och senare, vara af det intresse, att ett och annat må ur dem meddelas. De belysa icke blott det personliga förhållandet mellan dessa båda betydande män, utan också det mångsidiga intresse, som besjälade Wieselgren. Och de lämna i sin mån en liten inblick i förhållandena vid midten af det flydda seklet. — Vi hänvisa för öfrigt läsaren till Sigfrid Wieselgrens lefnadsteckning öfver sin fader, afdelningen »Vid Sundet».

Vi meddela några anteckningar i tidsföljd.

De första skrifvelserna röra ett tilltänkt »Monaco» i Ramlösa. Wieselgren hade förskaffat sig löfte om ett inskridande från regeringens sida mot denna plan. Och han underrättar den 27 juli 1848 därom, att Rouletten är i Helsingborg för att snart utföras till Ramlösa. »Jag har sett den Herrn, som är ägare, och säker man har i Ramlösa underrättat mig om, att man där säkert väntar på härligheten. Jag tviflar ej att landshöfdingen redan fått ett ord, som upphäfver ett äldre ord, och att h. v. Myndigheter få veta, hvad de *måste* göra, om lagtrotsare framstå.»

Genberg har, enligt anteckning å brefvet, besvarat det med ett tillkännagifvande, att landshöfding Posse tillsagt kronofogden att hindra allt hasardspel vid Ramlösa. Och Wieselgren uttalar i ett annat bref »sin fullständiga tacksägelse för spelets krossande». »Hvarken i Helsingborg eller Ramlösa hafva de där vampyrerna dristat suga sig fast. — — Nedlägg inför H. M:t Konungen min och alla icke-tjufvars djupaste, varmaste tacksägelse. Jag hör intet ord, som angifver, att här finnas tjufvars stallbröder.» — »Åter tack», heter det i ett annat bref, »för det Biribisterna* ej dristat visa trots längre mot lagar och ordning.» —

En annan gång nedlägger han inför tronen sitt förord för en af hans »commiliton in historicis», den flitige forskaren G. Sylvander ingifven underdånig supplik om statsunderstöd för undersökningar rörande Birka-nejden. Wieselgren hade sökt denna i Kalmartrakten. Och han anför ett uttalande af Elias Fries, däri denne sagt, att han funnit Wieselgrens bevis för detta antagande så »förunderligt fullständiga», att han ej trodde det kunna undgå att bli framtidens tanke. »Samma ha flera betydande män sagt mig: Palmblad i sin tidskrift ej att förbigå. Blir det åtminstone *en* mening, så synes väl billigt, att af statsanslag för vettenskapliga ändamål något egnas åt att framlägga hvad fornlemningarne i denna stund kunna belysa, innan civilisationen och kulturen bortsopat dem.» —

Wieselgren var tydligen mera framgångsrik i sin kamp mot hasardspelet än i sitt arbete för att få löst frågan om det gamla Birka — »tvistefrågan under 3 sekler».

II.

Ett följande bref med anledning af en erhållen orden tillåta vi oss in extenso meddela:

* = hasardspelare.

»Högstbetrodde och Högädle Hr Stats Råd!

Jemte frambärandet af min uppriktigaste och vördnadsfullaste nyårsönskan, har jag en tacksägelse att ej blott hos Hr Stats Rådet aflägga utan ock att underdånigst nederlägga inför min Allernådigste Konung, hvilket jag beder att få göra genom Hr Stats Rådet, som tvifvels utan dervid varit primum movens. Jag kan ej beskrifva så otrolig jag fann den statstidningsnotisen. Aldrig har den tanken gått mig genom hufvudet, att min svarta prestrocks enfärg stode i fara att brytas af en Orden. Och att Tidningspressen dervid skall ha bums tegat, gör mig ännu mer förundrad. Dock — 1848 var en tid, då enhvar dagligen måste utropa sitt *non putaram!* hvilket Cicero ej ville höra från »den vises» läppar. Men hvem är nu mera vis?

Dock — man börjar bli det! En artikel i »Revue des deux Mondes» sistl. Juli, aftryckt i Fædrelandet in medio Dec. är ett af tecknen, på hvilket jag dristar väcka uppmärksamhet. Man har sökt i långa år den i och för många behof betydande borgliga friheten, som man trodde innebära mättnad för alla mensklighetens saknader; och man far till öfvermått hvad man sökt i det intelligenta Paris, får sjelfvaste republiken, der ingen ännu hade makt att trycka den andre — och just nu står intelligensen såsom barnet som lupit efter morgonrådnan upp på berget — det står på berget, men räcker ej purpurmanteln, som syntes falla deröfver — står lika tom i själen, som är evig och blott i det eviga får sin *fulla* mättnad.

En liten »emeute» — »den lillaste lilla revolution» har här börjats af »den gamle hedningen» O. O.* i spetsen för hamnbyggdens Lichtfreunde. Man hade mod som i Berlin, ville förbjuda mig låta skolbarnen gå i morgonbönen, förkla-

* Orvar Odd = O. P. Sturzenbecker, då utgifvare af "Öresundsposten".

rande, att presten skulle predika hvad pluraliteten ville, försäkrande, att den här ville blott höra »en upplyst moral», ej dogmer, som blott duga för prestvälde. Jag lyste en stämma med de vigtigaste ekon. ärender, dervid jag ock inbjöd en hvar att frambära hvad han hade på hjertat om pastors embetsförsel. O. O. och hans vapendragare Lichtfreund Snell voro der, der hviskades och vandrades, men — enhälligt yttrade 2:ne förs:s ombud, representanter för 4,500 personer, att man hvarken var befogad el. föranledd att önska någon ändring — någon reform i pastors reformer. Och nu har jag måst afböja Bildningscirklens begäran att emottaga spiran efter en väl snart der dethroniserad regent. Det lär således ej varit jag, som spänt bågen för starkt. Jag har dock ej sagt ett ord *mot* min oppositions Diana; men många, många *för* Christus. Cetera daret Deus!

Lyckligtvis har jag nu allt skolväsendet som ett urverk att då och då uppdraga. Lyckan har förunderligt stått bi. Men arbetet har verkl. varit och är otroligt. Man tänke blott att bland 150 nattv. barn äro 34 mellan fyllda 17 och 30 år! uppletade med största besvär i dopböcker, då få funnits mantalsskrifna förut.

Jag begriper hvarför jag och brodren i Skellefteå hedrats framom Castor Pollux, Theol. fac. i Lund, ja Hr. Stats Rådet sjelft. Betyder det ej: *Prester, lemnen politik och riksdagar och uppsliten er i edra embeten!* För att säga dessa ord, hvilkas vigt en hvar måste erkänna, valdes vi som klädhängare, efter hr. Stats Rådet väl först kom att tänka på oss bland många andra. Och så tänkte jag: begriper Clerus detta, må vi gerna få ett Xantipparegn från afundens munnar. Då det hittills varit torrväder, ha vi desto större skäl att tacka för nåden. Men hade jag anat den, så hade jag bönfallit om glömska. Nu vore otacksamt att ej tacka och önska

andra godt deraf, om ock ej bärarne, som måste nedtryckas af en orden, som gjorde Linné stolt, kunna annat än rodna.

Ödmjukast

Helsingborg d. 4 Jan. 1849. P. Wieselgren.

P. S. Jag skäms att komma till Lund och mottaga stjernan tills möjl. vid April högtiden inom orden, då riksdagen är glömd, de 2 *theologerna* såsom *sådana* torde få den; emedan det väl ej *går an* att allt framgent glömma att fara dit.»

III.

Till Wieselgrens tid hörde den romantiska vänskap, som hos oss daterar sig från Thorild. — Wieselgren kan väl för öfrigt i många afseenden räknas som en kristen nyromantiker. Denna vänskap förefaller oss mahända alltför känslosam och något okritisk. Men varm var den.

Till Wieselgrens vänner hörde P. G. Ahnfelt, hans flitige medarbetare i »Biografiskt lexikon». Brefväxlingen med Genberg visar, att Wieselgren med synnerlig ifver lade sig ut för Ahnfelts befordran.

År 1849 framställer han en förbön för denne med anledning af hans ansökan till Farhults pastorat. »Jag är viss — skrifver han — att Hr Stats-Rådet, ja jag hoppas, att H. Maj:t Konungen fägnas, om Han kan, utan att träda annan medsökandes rätt för när, ge nämnda prestedshållare, 'som förtärer alla kroppens och själens krafter i sitt embete', ett pastorat, der läkare låter honom få bo utan att ge honom sjelfmördarenamn. Och som pastoratet de facto är ett af första klassen, om ock de jure ännu af 3:dje, så synes Regeringen, cui providendum, ne summum jus fiat summa injuria, här ej blott hafva rätt att behjärta individens rätt att få lön för öfverlefvade år, utan ock församlingens rätt att få

den nyttigaste presten. Bisk. Faxe har lofvat ge intyg, att ett pastorat, som enligt fri convention under ledigheten ger 439 T:or spmål ej kan anses såsom ett, der intet afseende bör fästas på personliga förtjenster. Måtte han kunna dit befordras! Det gäller der en menniskas lif, en familjs väl och — det som viktigast är — verkl. en församlings gagn. Ty svårligen kan den få en verksammare herde, äfven med den svaga kropp han äger. Men — må P. G. Ahnfelt lända andra, äfven Hr Stats Rådet till varning. Må arbetsifren måttas! Jag hoppas att Fru Statsrådinnan återhåller hvad ske kan, och dristade jag bedja om en vördsam hälsning, så inneburc den uppmaning dertill. Och då jag 'måttlighetsfiende' predikar 'måtta', måtte skäl vara förhanden.»

Statsrådet Genberg hade nyss inträdt i äktenskap, och Wieselgren hade kunnat börja sitt bref: »Ganska hjärtlig är min lyckönskan till den goda makan! Må Herren länge bevara de älskande åt hvarandra.» —

När Ahnfelt erhållit pastoratet, framför Wieselgren »tusenfaldig, hjärtlig tacksägelse» för tillstyrkandet att utnämna honom. »Jag hoppas, att det var till gagn både för församling och pastor, sedan denne sednare kunde öfverlefva glädjen öfver sin utnämning. Sannolikt hade sorgen ej blifvit så lätt att öfverhalka under den närvarande nervretligheten. Saltbaden skola nog stärka den försvagade till både själens och kroppens krafter!»

Längre fram skrifver han: »Ahnfelts utnämning var en benådning för en dödsdömd. Han var här nyss, ifrig i sin univers. hist., rask öfver all förmodan. Tacksägelse ända till glädjetårar!!» —

Det är mig obekant, hvilken »ynnest emot missionären», som afses i ett den 14 juni 1850 dateradt bref, där det heter: »Vördsammast har jag äran tacka för all ynnest emot »Missionären». Må ej smäleken derför bli allt för stor. Min enda

tröst är, att »smädas skall der»; sker det ej för ett, så sker det för ett annat, och då synes den smädelse för en Regering drägligast, som kommer derför att den ej synts erkänna »den absoluta gåsens» antichristliga kacklande som en uppbygglig Christendomsconfession, utan lemnat dem oantastade, som sökte väcka allmänna uppmärksamheten på progressionen till — branten. Emellertid är det nu uppbyggligt att höra Aftonbladet klaga som en Norrländsk »gammelläsare» öfver »nyläsare», utan all klagolåt öfver den fallna Feuerbachismen; och se Morgonbladet upprepa Læstadii klagan öfver statskyrkans förtryck. Det tyckes som man börjat tänka äfven på de frågor, som varit våra fäders prætereaque censeo. Och i så måtto har »den Gamle bekante» rätt fattat både mina bref och tal, att då politikens hästar börja skena, Religionen kan, utan att dervid förlora sin höga rang, så vidt jag förstår, skynda fram och söka förekomma vältande. Frankrike och England stå som storartade exempel på, hvarthän bara politiska intressen föra, och huru dessa kunna röra sig utan folkets ruin, där de religiösa krafterna också äro verksamma.»

IV.

En af tidens brännande frågor var ju den Slesvig-Holsteinska. Wieselgrens idé att lösa den var kanske icke så oäfven — om den kunnat realiseras. Han skrifver till Genberg:

»Danska Ministern Clausen, som bibehåller gamla bekantskaper på sin nya plats, likasom svenska Ministern, till hvilken jag nu har äran skrifva, har sändt mig en anonym men af honom författad uppsats in politicis att dela till gamla vänner. Ett ex. lämnas innan kort af en Baron Posse, som nyss lämnat mitt hus, till Hr Stats-Rådet. Jag har ingen annan tröst dristat lämna vår skandinaviske vän, än utsigten att kunna fördanska Slesvig, såsom vi försvenskade Skåne, genom att köpa ut tyskarne å själfva hemmanen och gårdarne. Om

$^1/_2$ af hvad krig och stillestånd kosta användes till inköp och utsäljning till ifrigt dansksinnade, helst arbetsfolk, så vore tyskifrarne snart hinsidan Elben, för att komma modershjärtat ännu närmare, åtminstone hinsidan Kongeån.»

V.

Såsom Sigfrid Wieselgren berättar i sin minnesteckning under rubriken »En Missionsresa», sid. 286 ff., blef den kände kristendomsförkunnaren, under intrycket af minnena från år 1848, kallad att »missionera» i hufvudstaden. Med anledning af detta uppdrag skrifver Wieselgren följande den 27 mars 1850:

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

»Jag går bäfvande åstad på Directionens för den inre missionen kallelse, ty svårare uppdrag kan jag knappt tänka mig. Men vid dylika ställningar i en tid är ej tillåtet att utpynta sin feghet till ödmjukhet. Jag har gjort en liten kurs för min tentamen i hufvudstaden — läsit en hel massa rabulisttidningar, som jag fått låna hos Torell, för att »följa med min tid», om jag skall »lufvas med honom». Det var en abyss af oärlighet. Och hvilken grymhet att under kamp för egendom, »som rost och mal förderfva», vilja taga från de fattige själens alla egodelar; hvarigenom menniskan kan ega Gud och himmel och derigenom ha styrka att besegra den timliga nöden. Och hvilken blytung dumhet att vilja inbilla den fattige, att en kung är honom i vägen. Gud förbarme sig!

Jag inser att ständerna böra taga initiativet, om vi ej äro mogne för det monarkiska Englands frihet, utan måste välja franska republikens illiberala bana, således träda upp mot dessa brott i *ord,* som äro lika oskadliga som spöken, om folket är klokt, men annars prima moventia till alla brott. Således finner jag skäligt, att allt, som möter fienden på hans egen bana, det fria ordets, bör förut försökas, och det bör

tydligen ske nu före Ständernas sammankomst, att en *erfarenhet* må då vara vunnen. Men ringa är den härifrån påkallade kraften. Må många förena sig! Må en hvar, som ännu har sitt förnuft qvar, söka tala förnuft för de okunnige. Huru godt, om tvångslagar för tryck och tal kunde visa sig onödiga!»

VI.

Från det följande året, 1851, vilja vi delvis meddela ett par bref, som bland annat röra sig om det pastorala arbetet och nykterhetskampen.

I det första talar han om ett möte i Helsingborg, som »skulle vara en opinionsyttring mot baptisten Nilssons dom . »En kyrka som tillämpar lagar är förföljande och en förföljande ej Christlig. Logiken haltar. Men — kunde man undvika landsförvisa sådana, som Reformerta Kyrkan ej kallar hæretici utan schismatici, vore det visst bäst, då man kunde behålla rätten att utestänga Jesuiter och Roms propaganda. Kunde ej det vara en utgångspunkt, att som Reformerte ha enl. grundlagen t. o. m. rätt att i Sverige deltaga i kyrklagstiftning, rådfråga en reformert Th. facultet, om en Baptist är hæreticus eller (?) erkännes såsom reformert. Svaras: blott schismaticus, så äro vi skyldiga Reformerta kyrkans schismatici den tolerans samma kyrka sjelf gifver dem och ej derför förbundne att visa Jesuiterna samma tolerans.

Justitie Canzlern har ännu ej fått, som jag tror, K. Mts befallning att genom stadsfiskal och Dr. N. utöfva episkopat öfver pastor i H:borg. N. har fått litet annat att fundera på, genom en af Dr. Bergman, v. past. Ekdahl i Christianstad och en tredje prest hos Borgmäst. i Hb. inlämnad anklagelse, att en bonddotter från Winslöf blifvit våldtagen, som vid polisförhöret förklarade, att våldtagaren var den läkare, som befallt henne till sig att undersökas — dr. N. Fadren tog

dock en summa pengar och så kom saken ej till Domstol. Detta är den 3:dje våldtägten på 1/2 år inom stadsområdet och i fjor ett dylikt tilltag, der bror våldförde syster, enl. moderns anklagelse i skolstyrelsen. Ej under om dylika herrar vilja bli qvitt »läsarepräster», som ej anse, att friheten bör sträcka sig ända till fromma barns våldsamma kränkning. Ett i Febr. kränkt barn, som våldtogs af en välklädd herre, ehuru flickan blott var 13 år och 2 mån., har tagit obotlig skada till helsan. Skola dylika bli Civil Erkebiskopens, h. e. Justitie Canzlerns Civilbiskopar öfver oss prestmän, så är visst vår ställning sämre än de tolererade sekternas. Dessa stå blott under allmän lag och i *andliga* ting blott under sin *kyrkliga* myndighet.»

I december 1851 skrifver Wieselgren: »I detta ögonblick inträdde en bonde med begäran om mitt namn under en supplik rörande bränvinsbränningens inställning, med en mängd bondenamn redan under, med hvilken ipsissimus Johannes Nilsson i Fleninge vill *afresa* till Stockholm. Min öfvertygelse är visst, att ej mycket vinns för det ändamål, bönderna afse — silfrets kvarhållande i banken genom onödigheten att utifrån köpa det matförråd vi ha men bränna, samt fattigvårdsafgifternas minskning, hvilka nu gå ut så, att de *ses* och *kännas;* men *det* onda göres, att brännarne måste snarare tröttna vid en rörelse, som beror af ett järnbref — dock lagenligt, och *det* goda, att de fattiga ej eggas att börja fuska i Lynchlagstiftning och ej bli alltför tillgängliga för communistlärorna. Fjellstedt hörde redan i höstas en så stark sinnesspänning mot brännerierna, att han i sina tal ej tordes nämna ett ord om nykterhetssaken, för att, om brännerier nedbrändes af mordbrännare, ej kunna anses ha gjutit en oljedroppa på den elden, och varnade mig att ej nu tala, då af hunger rasande tillräckligt tala. Jag insände till Aftonbladet en kort artikel, däri jag yttrade, att frågan stod ofvan

alla A. B:s vuer, såsom ej mera ekonomisk, utan möjligen första uppslaget till en rörelse i sinnena, hvars slut i handlingsvärlden en hvar bör, *om onda år följa,* kunna beräkna. Den intogs ej, och jag har sedan tegat, men dölj ej dessa förhållanden för konungen och hans Rådgifvare.»

Han kommer återigen med en förbön för en sökande präst. »Tillåt mig bedja en bön för grannen Ramberg, öfver 50-årig, grånad i den verksammaste presttjänst. Rambergs s. k. läseri borde ej straffas genom ett längre förbigående. »Rösterna ha som vanligt en *innersida.* Den är, som innersidan på vackra tyger, ej lika vacker. Därom försäkra de opartiskaste. Jag är själf, som allbekant är, läsare — —.» Och han citerar ett ord, som han hört upprepas såsom sagdt af Summus Episcopus 1850: »Då en prest är nitisk i sitt kall, kallas han läsare, märker jag.»

»Dock — tillägger han — detta försvar är onödigt inför en Herre, som själf fått uppbära smädelse för ynnest mot ipsissimus läsareprest, som verkligen ville skaffa den smäleken åt Summiepiscopatet — —.»

VII.

Då Genberg år 1852 stod i begrepp att lämna sitt departement för att blifva biskop i Kalmar, var detta tydligen icke i Wieselgrens smak. — Han skrifver därom:

»Om — — Hr Statsrådet lämnar det sekulära Archiepiscopatet för tiaran i ett af de minsta stiften, i tanke att landet vill se Eccles. portföljen i annans hand, så tror jag mig kunna försäkra, att skälet ej är fullgiltigt. Jag har ej kunnat få höra en enda annan önskas. Då jag 1840 afstyrkte Th—r att lyssna på, om ock anbud kommit, är där väl än mera skäl 1852, och äfven om anbud numera gjordes, vore väl skälen vida färre för en 53-årig att lämna en rik präst-

lig verksamhet. Icke kan Reuterdahl önska lämna Lund och litteratur. Och hvilka andra kandidater kunna sägas ha en allmännare opinion om duglighet till platsen? Lämnar Hr Statsrådet nu skolreformen, hvad blir det af denna begynnelse? Nu är säkerligen ämbetets alla tyngder hälften lättare genom vana och vunnen bekantskap. Jag ber hvarken för Sandberg eller Säve, obekant med deras önskningar, nästan viss, att de ej själfva önska ökadt ansvar och plikter. Men jag tycker mig ej böra undertrycka att säga min tanke och öfvertygelse, att intet skäl är att lämna thronfoten, där kyrkan kan än mera gagnas än med 2 röster i ett Domcapitel.»

Och till sist ännu ett Wieselgrens prætereaque censeo: »Brännvinsbränningens actier sjunka. Däröfver sörjer jag ej. Ha vi köpt 400,000 t:r säd utifrån sedan hösten, så ha 4 millioner R:r rgd gått ur rörelsen. Denna penningbrist kännes öfver allt besvärande. Nöden blir en prest ej obekant. Men *här* är den öfvervinnelig.» — —

Äfven längre fram fortfar Genbergs och Wieselgrens förbindelse, om också brefväxlingen blef mindre liflig. Under 1850-talets brännvinskrig, då husbehofsbränningen fick dödsstöten, och förbittringen från böndernas sida syntes vilja taga uttryck i våldsamheter, begärde Svenska Nykterhetssällskapet af Wieselgren, att han skulle göra en resa i Södra Sverige för att söka på öfvertygelsens väg verka för nykterhetens befrämjande. (Sigfrid Wieselgrens lefnadsteckning s. 295 ff.) På enskild förfrågan af v. Hartmansdorff, om Genberg önskade, att Wieselgren uppträdde inom Kalmar stift, svarade denne, att han funne dennes uppträdande lämpligt, enär han ansåge styrkan af dennes andliga vapen just vara påkallad för att dämpa missnöjet och i menighetens tänkesätt bereda stöd åt den nya lagstiftningen. Wieselgren började också i augusti 1855 sitt fälttåg med föredrag i Kalmar domkyrka.

VIII.

I slutet af år 1860 skref Wieselgren till biskop Genberg: »Sedan den tid, då jag första gången hade glädjen se Hr Biskopen i Prosten Eurenii hus» — där Genberg konditionerat under sin studenttid» — står jag i en ännu olöst skuldförbindelse, att neml. utgifva jämte 3 andra, nu bortgångna, B. Lex. med bihang; men tror mig kunna, då nu F. G. H. Bandet i år utkommit, kunna draga mig undan, utan att förläggaren med fog något kan anmärka. Det är således bland mina festbekymmer i den vägen, då jag beder att om ett par månader eller förr få antingen — och helst — en autobiographi eller materialier till en biographi af Hr Biskopen. Må jag härpå få annat svar, än det sedvanliga — ursäkter, som allmänheten ej låter gälla, då den finner personen förbigången! Det är ju ett tillfälle att med säker post sända efterkommande säkra data, någon gång en confession, om ej i Augustini och Rousseaus stil, dock säkert lärorika för någon, som längre fram skall vandra ungefär en sådan väg, ur den inre historiens synpunkt, som den beskrifna. Kan det ej vara en hedersskuld till efterkommande, när man ändå ej kan gömma sitt namn för dem? Den egenskapen har det 27:de octavbandet af ett verk, att (det) ej så lätt förlägges.

Jag tackar särskildt varmt för de just nu på mitt läsbord liggande Handl:rna v. pr. m. i Kalmar. Där är mer omväxling, än i de vanliga dylika, där blott duetten sjunges:

A. Hos mig, d. ä. i mitt pastorat, är, G. ske lof! allt tyst.

B. Hos mig är, Gudi klagadt, både bibelläsning och psalmsång uti lekmännens umgängeskretsar.

Må eftervärlden, som en gång bläddrar i vår tids prästmöteshandlingar, döma mildt öfver oss, tänkande på, huru ställningen var *näst före* vår tid!

Biskop Genberg och D:r Sandberg stodo där på den *andeliga* frihetens sida, i en medlande ton, som innerligt gläder vänner af lifvet i Herren. Och — det verkade mäktigt! — — —

Jag är väl p. t. convalescent, men får dock med högtidens ingång ingå i de vanliga göromålen. Gud hjälper, om Han finner det nyttigt.»

I ett P. S. fortsättes:

»Månne det vore omöjl., att i Kalmar underskrifter i reformfrågan kunde vinnas med tillägg af det Göteborgska:

»Då förslag om repres. förändr. af K. M:t framlägges, bör dock ett förslag till kyrkomötesorganisation läggas vid sidan, så att därefter kyrkl. frågor remitterades till en dylik myndighet» — ja, vinnas usque ad — ett biskopsnamn under petitionen! Blott en ödmjuk fråga!

Nog är nu i lugna tider bättre att gå i befattning om en frågas lösning, »som ej kan falla», än en dag, då Österrike ej är mer, Frankrike republik, Italien Mazziniserad etc. etc. . . .»

På begäran om autobiografin svarade emellertid Genberg — enligt hvad koncept till svar visar — med ursäkter. »Då boken utlofvar 'namnkunniga' svenska män, så är själfva titeln en dörr, på hvilken mitt namn icke kan, och icke heller vill klappa. Om afgöranderätten tillkommer mig själf, anmäler jag således i höfligaste ord min ursäkt för uteblifvande, såsom jag ofta brukat göra vid bjudningen till stora och förnäma sällskaper, där min person icke passat. Är det åter Tit., som bestämmer valet, med rättighet att begagna tjänliga medel till de tredskandes inställelse, så vädjar jag till Tit. vänskap — eller — om jag efter så ringa umgänge icke får begagna detta ord, ehuru jag därtill känner en inre rättighet — så åberopar jag den beundrande hängifvenhet, jag städse hyst för Tit. ända sedan jag var med i den hänförda skaran af

adjunkten Wieselgrens academiska åhörare — ja, jag tar allt det bästa till hjälp för att vinna bifall till min anhållan att icke blifva i den namnkunniga samlingen upptagen. Jag kan försäkra, att ingen där skall söka, ingen sakna mitt namn. Vida flere skulle förundra sig öfver dess till- än dess frånvaro. Icke är det meningen, såsom Tit. säger, 'att gömma sitt namn för eftervärlden' — visst icke. I min obetydliga lefnad är ingenting att gömma, men icke heller någonting att framhålla. Yttre, chronologiska data äro få, och utan annan märkvärdighet, än att stationerna mellan dem varit så korta, att jag ingenting synnerligt kunnat uträtta. Kanske hade förhållandet blifvit annat, om jag långt tidigare, såsom jag önskat, hade *fått* kvarstanna på någon för mina krafter mera passande plats. Emellertid är för den timliga odödlighet, som kan vara mig beskärd, tillräckligen sörjdt genom stiftsmatrikeln, och blir det ännu mer, då dödsåret framdeles kan läggas till — hvarför jag, åtminstone till den tiden begär anstånd. Jag talar uppriktigt såsom till en Vän och begär Vännens bifall till mina ord.»

Beträffande representationsfrågan och petionerandet svarar Genberg undvikande. »Kyrkomötet har härvarande Domc. i sin mån sökt befrämja genom att förorda bifall till ständernas förslag. Ett förslag med större befogenhet blir dock nödigt vid representationsformens genomförande.»

»Tack — heter det vidare — för de vänliga orden om vårt prästmöte. De gjorde mig godt att läsa. Det var en lycka för stiftet och icke minst för mig, den nykomne, att vi till ordförande hade en sådan man som Sandberg. — Du känner honom väl och vet således — förlåt, jag ser, att hjärtat här sprang öfver med ett Du, men låt det stå för min räkning — jag ville säga, att lärdomen och mödorna plöjt sina djupa fåror i hans ljusa anlete, endast på (det) fromheten så mycket klarare må skina igenom — —.»

Wieselgren har i ett svar, som ej stått oss till buds, tydligen ånyo kommit med sin begäran såsom biograf. Och Genberg ger med sig. Han skrifver:

»Tack för den goda utläggningen af min 'felix culpa' i förra brefvet. Brodersnamnet är för mig en kär och dyrbar vinning af skriftväxlingen. Om du ändå vore mig närmare, så att jag finge njuta däraf till fullo! — finge ofta bada mig i den friska strömmen af dina ord!

Efter du fann nödigt att upptaga några data om min person, så är jag särdeles tacksam för tillfället att hafva fått komplettera dem, såsom här följande P. M. utvisar. Att gifva kött och blod åt detta nakna skelett, skulle erfordra mera tid och i synnerhet mera sinnesledighet än jag nu har. Därtill fordrades att i något lugn kunna genomgå en massa af anteckningar från de förflutna årens studier, resor, åsikter, planer, ämbetsverksamhet, många skrifna, men icke tryckta afhandlingar o. s. v. Under statsrådstiden vet jag icke ens huru mycket jag kunde beröra af sådant, som blott ligger nedlagdt i statsrådsprotokollen; men det vet jag, att en af mina efterträdare har blifvit mycket berömd för just sådant, som vid 1850 års riksdag upptogs som anledning att ställa mig under riksrätt (ehuru frågan föll på en och annan röst). Mina åsikter voro i många stycken för tidiga, och därför fick jag uppbära mycken otidighet — men med tiden får jag allt mera rätt. Om jag lefver ännu ett decennium, skall jag kanske kunna ordna några anteckningar därom. Nu kan jag det icke. — Också mina philos. studier (blott ett litet fragment däraf är tryckt) skola med tiden få mera rätt, än de hade, eller ännu hafva. De voro i grund och consequ. christliga.» —

J. A. Eklund.

Amoreerna.

Ett bidrag till Kanaans och Israels historia.

I sammanhang med Israels intåg i Kanaan och intagande af landet förekommer ofta ett folk, som kallas amoreer. Dessa träffar Israel redan i Ostjordanlandet, hvarest det genom krig med de två amoreerkonungarne Sihon och Og förskaffar sig först fast fot i sitt blifvande land. Därefter berättas, hurusom Josua genom segrar öfver amoreerkonungar bereder plats åt sitt folk i södra delen af Vestjordanlandet. Och på flere ställen i Moseböckerna, Josua bok och domareboken förekommer namnet amoreer bland flere uppräknade folk, som bebodde Kanaan, då det intogs af israeliterna. De uppräknade folk, som oftast förekomma äro: kananeer, amoreer, heteer, heveer, fereseer, jebuseer. I de historiska och profetiska skrifterna nämnas amoreerna understundom, och det pa ett sådant sätt, att de måste anses ha haft en ej ringa betydelse för Israel.

Man brukar anse, att de uppgifter vi ha om detta folk ej räcka till att ge oss några klara föreställningar om dess ursprung, dess historia, dess förhållande till de andra kananeiska folken och till Israel. Och denna mening innehåller nog ett stort mått af sanning. Dock undrar jag, om man vid närmare undersökning ändå ej skall kunna anse sig äga mera kännedom om detta folk än man vanligen förmenar. Man brukar antaga, att amoreerna i skriften betraktas såsom ett urgammalt folk i Palestina, som man ej med säkerhet kan skilja från de andra, särskildt kananeerna. Emellertid tror jag, att de ej äro ett urgammalt folk i landet och att de med en viss tydlighet kunna skiljas från de andra kananeiska folken.

Vid vår undersökning skola vi gå till väga på det sättet, att vi följa två märkliga folkströmmar, en från norr och en från söder.

För att finna den första strömmen måste vi gå tillbaka ungefär halftannat århundrade före israeliternas invandring i Kanaan, till ungefär 1400 år före Kristus. Till denna tid höra de bekanta *amarnabrefven*, en samling af bref mellan egyptiska konungar eller generaler och asiatiska, mest syriska furstar. I dessa bref talas visserligen ej om några amoreer, men här förekomma sakförhållanden och uppgifter, som komma forskare att tänka på amoreervandringar.

I den nämnda brefsamlingen brukar man lägga en särskild vikt vid brefven från konung Abd-hiba i Jerusalem, hvilken omtalar fiender, som han kallar habiri, hvilka flere forskare identifierat med hebreerna, dock enligt min mening oriktigt. En stor betydelse ha dessa bref, men jag anser, att en lika stor, ja i vissa afseenden större betydelse måste tillskrifvas brefven från Rib-Addi af Gebal. Jag tror, att skall man komma till en rätt uppfattning af förhållandena i Syrien-Palestina på amarnabrefvens tid, måste man utgå från den sistnämnda samlingen. Och i alla händelser måste jag för den nuvarande uppgiften taga utgångspunkten i dessa bref.

Rib-Addi, furste af Gebal i Nord-Fenicien har skrifvit en hel mängd bref till konung Amenhotep IV af Egypten, under hvilken makt Syrien-Palestina då lydde. I dessa beklagar han sig djupt öfver påträngande fiender och begär enträget hjälp af konungen, som emellertid var mycket trög och försumlig i att lämna sådan, upptagen som han var af helt andra intressen.

Rib-Addis farligaste fiender voro Abd-Asista och dennes son Aziru, furstar i »Amurri». Här få vi nu höra talas om ett land Amurri, amoreerland, hvilket för öfrigt nämnes i egyptiska inskrifter från och med 18:de dynastiens tider, af

hvilken somliga konungar förde krig i dessa trakter. Hvad omfattar detta namn? Nordpalestina räknas ej hit, såsom somliga menat. W. Max Müller har i »Asien och Europa» visat upp, att vi ha att söka det norr om Galileen i Orontesdalen mellan Libanon och Anti-Libanon. Emellertid synes det, som om namnet användts om ett landområde, som ej öfverallt var så bestämdt begränsadt, och som bestod af flere något olika delar. I amarnabrefven förekommer ibland uttrycket Amurri-»länder», och af några ställen ser det ut, som om man under landet Amurri innefattat äfven nordliga delen af Fenicien och som om det sträckt sig till hafvet.

Abd-Asista och Aziru äro af den egyptiske konungen insatta till regenter i Amurri med centralpunkten för sitt regemente i det inre af Amurrilandet — så få vi tänka oss saken. Under det svaghetstillstånd, i hvilket Egypten befann sig under den senare tiden af Amenhotep den III:s och särskildt under Amenhotep den IV:s regering, försöka nu en del furstar i Syrien-Palestina att göra sig oberoende. De, som i detta fall göra mest väsen af sig, äro Amurri-furstarne, först Abd-Asista och delvis efter honom Aziru. Deras land låg långt borta, och dessutom funnos för dem särdeles gynnsamma förutsättningar härför i lokala, geografiska förhållanden och i politiska förhållanden.

Den, som skulle våga att bjuda Egypten spetsen, måste äga bundsförvandter. Så se vi, huru flere småfurstar understundom ingingo förbund för gemensam aktion mot Egypten. Men det måste vara särdeles fördelaktigt att äga mera mäktiga bundsförvandter, och sådana erbjödo sig ock åt Amurri-fursten. Han stod i förbindelse med riket Mitani i norra Eufrattrakterna, med Kas (Babylonien) och framför allt med konungen af Hatti, d. ä. hettiterkonungen, konungen för dessa hettiter, som, komna från Mindre Asien, nu trängde fram mot Syrien och där skulle komma att grundlägga ett

rike, som skulle sträcka sina gränser till Palestina. Detta bragte emellertid Amurri-fursten i beroende af dessa vänner, och särskildt skulle han nog få erfara, att förbindelsen med hettiterna blef en börda.

Efter allt hvad man kan se, hade Amurri-fursten krigiska företag gemensamma med Hatti-konungen. Men han förde äfven krig självständigt, och man märker, att han hade för afsikt att grundlägga ett eget rike i Amurri-landen och angränsande land. Härvid hade han icke föraktliga truppmassor att föra i elden. Hvilka voro de, hvar fick han dem ifrån? Otroligt är det ej, att han i sin här hade hettitiska hjälptrupper. Men dessa utgjorde säkerligen ej hufvudmassan. Och här föras nu våra tankar till personer, som ofta nämnas såväl i dessa bref som i flere andra och som spela en ytterst viktig roll i händelserna nu i Syrien-Palestina.

De kallas Gas, Sa-Gas, det är det enda namn, som gifves dem. Enligt kilskriftstolkarne skall det betyda »mördare» och beteckna, att dessa människor voro ett vildt beduinfolk, som nu brutit in i Syrien och tog del i krigen där såsom hjälptrupper. Gas skulle så vara att jämnställa med Schasu och Suti, som ock äro namn på beduinhorder. Dessa Gas ingripa nu så djupt i förhållandena i Syrien-Palestina, att man vill tänka sig, att denna folkrörelse lämnat märkbara spår efter sig, och ej, såsom somliga föreställa sig, antingen spårlöst dragit sig tillbaka eller omärkligt uppgått i den förutvarande befolkningen. Med tydlig känsla för detta har den på detta område framstående forskaren Winkler (i sin »Geschichte Israels» och »Keilinschriften u. das Alte Testament») utvecklat den tanken, att det här är fråga om en ny stor folkrörelse, att det är »hebreerna», hebreerna i mera omfattande mening än den vanliga, som nu intränga i dessa trakter. Vi äro öfvertygade därom, att W. har rätt däri, att det här är fråga om en större folkrörelse. Men ej därom, att

det här är fråga om hebreerna. För detta påstående har W. så mycket mindre kunnat anföra bindande bevis, som det kommer i strid med vissa historiska fakta och med bibelns framställningar, hvilka vi vilja fasthålla till möjlighetens yttersta gräns.

Gas måste beteckna en särskild, till en viss grad bestämd klass af personer. Det följer redan af deras konstanta benämning. Det följer ock af den verksamhet de utöfva. De äro krigare. Och såsom sådana träffar man dem ej blott kring Amurri-fursten utan äfven på andra håll och kring andra furstar. Så talar Namiawaza (br. 144)* om Sa-Gas och Suti i sin här. Suti äro beduiner, som tagit krigstjänst. Af jämförelsen följer, att Gas ock äro ett särskildt folk, som antagit sådan tjänst. Annorstädes träffa vi dem under sådana förhållanden, att det ser ut, som började de på egen hand, hvarom mera framdeles.

Det som nu närmast intresserar oss är att se, hvilken ställning de ha till Amurri-fursten. Äro de blott legotrupper, främmande soldnärer? Visserligen kunde sådana få en rent af dominerande ställning, såsom vi mer än en gång se i den gamla historien. Gas ha en dominerande ställning i Amurri, och detta till den grad, att vi ej kunna här tänka på åtminstone blott legotrupper.

Gas synas utgöra en mycket viktig beståndsdel af hans trupper. Med dem opererar han delvis eller helt; det heter understundom, att han sammanfört alla Gas för det eller det företaget. Å ena sidan ser det ut, som om Gas understundom handlade på egen hand. Det säges, att de intagit den eller den staden, att den eller den orten fallit i deras händer. Men å andra sidan finner man en viss gemensamhet mellan dem och Amurri-fursten i verksamhet och intressen. I br. 55 skrifver Rib-Addi: »Se Abd-Asista — — — har sagt till männen af Ammia: döden edra herrar och gören som vi, då skolen I

* Vi använda Winklers: "Die Thontafeln von Tell-el-Amarna".

få lugn. Och de hafva handlat efter hans ord och blifvit såsom Gas.» Männen i Ammia blefvo således såsom Gas, de slöto sig till dem och blefvo med detsamma medlemmar af Abd-Asistas parti. I br. 60 klagas öfver, att alla länder komma i Gas' våld, och strax därefter, att de komma i Abd-Asistas våld. Gas äro således med honom förbundna, tjäna hans syften. Men detta sker knappast blott på gifven befallning från hans sida, utan beror i viss mån på deras fria vilja, ty det heter först i brefvet: »alla Gas ha vändt sina ansikten mot mig på uppfordran af Abd-Asista», hvilka ord antyda samma tanke, som då det heter i br. 59: »alla Gas äro på hans sida». I br. 142 klagar Namiawaza:» — — och Arsavaja drog till Gizza och hämtade Azirus trupper och besatte Sadda och öfverlämnade det åt Gas, men han lämnade det ej åt konungen, min herre». Att man så öfverlämnade åt Gas resultatet af det Azirus trupper utfört, visar på en gemensamhet, som i viss mån stegras till identitet.

Beskrifningen på förhållandet mellan Amurri-fursten och Gas synes sålunda tydligt nog tyda på mer än det förhållande, som kunde finnas mellan en upprorisk furste och en beduinhop, som t. ex. gått i hans tjänst, och som han nog ville bli kvitt så fort det kunde vara möjligt eller som ville taga makten i sin hand och göra sig till herre i sitt nya land. Gemensamheten i verksamhet och intressen synes här vara så stor, att den själfständighet Gas understundom utveckla har just sin grund i denna gemensamhet. Man ser ett harmoniskt samarbete för skapandet af en själfständig stat, troligen under ostmakternas hägn.

För att nå detta mål uppstod nu en allmän rörelse i Amurrilandet, uppmuntrad af hettiterna, hvilken sträckte sig åt flere håll förnämligast åt hafvet för intagande af de länder, som där ännu stodo under egyptiska lydfurstar, men ock åt söder, där vi se, att Namiawaza och andra hotas af rörelsen. Amurri

gränsade till ökenlandet, där närbesläktade stammar lefde. Naturligen skulle rörelsen fortplanta sig äfven till dessa och attrahera dem. Åt detta håll hade nog ej gränsen varit noga bestämd, Amurri-landet kunde anses sträcka sig ett stycke inåt öknen, förbindelser hade funnits förut, och det var nu lätt att fastare tillknyta dessa. De härar, med hvilka Aziru opererade, bestodo således af egentliga Amurrimän, hvilka troligen voro delade i olika stammar, och högst sannolikt förstärkningar från den angränsande öknen.

Denna nya rörelse skulle naturligen bli förhatlig för de furstar, som med fasthållande vid Egypten ville bevara sin själfständighet. Nya förstärkningar från öknen, Sa-Gas i egentligaste mening, som gåfvo dessa hopar till god del sin karaktär, och kanske äfven hettitiska element, kunde liksom öknens Suti lätt te sig såsom en mördarehop, Sa-Gas. Den Rib-Addi, som kunde tillägna Abd-Asista sådana epitet som hund och röfvare, kunde benämna hans folkhopar mördare, och det så mycket mer som dessa hopar, starkt uppblandade med ökenfolkelement, kunde medföra fara för den fenicisk-kananeiska kulturen.

Men Azirus' storhetsdrömmar skulle skingras af en öfvermäktig verklighet. Hettiterna närmade sig. Mäktiga grannar äro farliga vänner. Hettiternas framträngande från norr bidrog säkerligen att tvinga Gas åt söder. Och för öfrigt torde dessa själfva haft en tendens i den riktningen. Understundom uttalas nämligen i brefven en farhåga, att de skulle eröfra landet ända till Egypten. De kunde ej rymmas i Amurri-landet, och Palestina, som ej försvarades af Egypten och var politiskt svagt genom delningen i en mängd småstater, lockade de äfventyrslystna hoparna. Aziru hade nog själf ett godt öga till sydlandet, och folkrörelsen utbredde sig t. o. m. längre än han förmådde följa. Och vi kunna nu i dess hufvuddrag följa rörelsens utbredning åt söder.

Gas drogo sig åt söder, men Azirus namn följer dem ej långt utanför Amurrigränserna. De handla nu på egen hand, och under andra anförare. Vid sitt tåg åt söder torde de ha mött ett visst motstånd i kusttrakterna, som tvang dem att draga sig mera inåt landet. Furstarna af Akka, Gaza-Japhia (Joppe) och Askalon äro visserligen ansatta, men synas ha hållit stånd, så att de ej öfverväldigats.

Hvad beträffar invandringens utveckling, så finna vi en utgångspunkt i br. 154, där fursten af Tyrus säger: »konungen af Sidon och konungen af Hasor — — — hafva slutit sig till Sa-Gas». Vi se således, att de nu befunno sig på linjen Sidon-Hasor, och att dessa städers furstar slöto sig till dem. Hasor ligger, som vi veta från bibeln, i Nord-Palestina. Alltså äro de nu där. Högst sannolikt är, att en del drog inåt Mellan-Palestina. Härom säges visserligen intet, men detta behöfver ej betyda mer, än att de där rönte föga motstånd; det var inga där, som skrefvo bref till Egypten. Men så träffa vi Gas vidare i Syd-Palestina. Där rönte de motstånd, där vädjade man till Egyptens hjälp, och därför ha vi fått underrättelse därom. Här nämnas de i bref från Lapaja, Milkili, Suvardata, Arzarja, Biridija af Mahida, Japahi af Gezer, och alltid framstå de såsom inkräktare eller röfvare. En märklig uppgift finns i brefvet 173, att de gjort plundringståg till Ajalon och Sorha, och i ett bref från konungen af Jerusalem talas beklagande om plundringen vid Ajalon af karavaner. De synas alltså haft vissa viktiga operationer vid Ajalon, ej långt från Jerusalem, som låg vid en karavanväg och var en viktig punkt.

Ja, i dessa trakter ha de koncentrerat sig och sin verksamhet. Det finna vi af de märkliga brefven från konungen af Jerusalem, hvilken stad nu nämnes först i historien. Här kallas de med ett annat namn: habiri. Detta har gifvit åtskil-

liga forskare anledning att påstå, att habiri voro andra än Sa-Gas, ett annat folk. Då det så gäller att förklara hvilka dessa äro, så famlar man hit och dit. Somliga, såsom Niebuhr, anse dem vara hebreerna, men dessa kunde nu ej vara i Palestina, det göres omöjligt af de politiska förhållandena. Hommel betraktar dem som föregångare till de egentliga hebreerna. Andra forskare, särskildt Winkler, identifiera habiri och Sa-Gas, och detta med all rätt. Den verksamhet dessa habiri utöfva är i allt lik den som utöfvas af Sa-Gas. Och då vi finna Sa-Gas nästan öfverallt i Syd-Palestina, ja så nära Jerusalem som i Ajalon, så ser jag intet skäl att bestrida identiteten. Hvarför Abd-hiba kallar den habiri, få vi ingen upplysning om. Man har ibland tolkat det med »förbundna» af hebreiska habar, hvilken tolkning är språkligt möjlig, och vi anse troligt, att den är den rätta. Vi erinra oss, att Sa-Gas öfverallt stärkt sin ställning genom förbindelser med inhemska furstar, som slutit sig till dem. Många betraktade dem ej såsom främlingar och fiender. De voro ett besläktadt folk, med hvilka man amalgamerade sig för att afkasta Egyptens ok. Och dessa förbindelser mellan dem och de inhemska furstarne framträda starkt i Syd-Palestina, hvaröfver Abd-hiba bittert klagar. Han talar om, att alla stater slutit fiendskap mot honom. Ibland talas direkt om förbund. Så klagar fursten af Gezer, att hans broder slutit förbund med Sa-Gas. Nu anser jag troligt, att den koalition, som redan från början kom till stånd mellan dem och inhemska furstar, kommer till uttryck i detta habiri, hvilka af många hälsades som bröder och så till vida på fredlig väg intogo delar af landet.

Vi ha således här observerat en folkrörelse, som uppstått i och utgått från Amurri-landet och därifrån utbredt sig till sydligare Palestina. Att det är samma folk, det kunna vi se redan af benämningen, som är densamma utom i de

Jerusalemiska brefven. Vi kunna äfven se det af det väsentligen lika i rörelsens karaktär: den associerar med sig inhemska furstar och folk och strider med dem, som för att bevara sin makt ännu försöka hålla fast vid Egypten. Rörelsen går från norr till söder. Det motsatta vore ej gärna tänkbart. I Amurri-landet är den uttryck för ett sträfvande att bilda ett nytt självständigt rike. Därifrån breder den sig naturligen åt söder, trängd af hettiterna. Riktningen från norr till söder angifves tydligt nog i sådana uttryck som det, att man fruktar, att Gas skola intaga hela landet ända till Egypten. I uppgifterna från Sydpalestina finns intet, som antyder, att de kommit in där och därifrån draga åt norr. Nej, de komma från Amurri-landet, det är utgångspunkten för rörelserna nu i Syrien-Palestina. Och då låg det nära till hands att kalla detta nya folk *amoreer*, äfven om det namnet ej förekommer i amarnabrefven. Det får så betraktas som ett faktum, att en folkström nu utgick från Amoreerlandet åt söder, och jag påstår såsom något mycket sannolikt, att denna ström, dessa Sa-Gas äro de senare omtalade *amoreerna*.

Vi vilja nu ge akt på en annan folkström, en som går från söder till norr. Ungefär halftannat århundrade senare drager *Israel* från sin vistelse i Egypten och öknen mot ostjordanlandet. Här komma de enligt berättelsen i 4 och 5 Moseböckerna i strid med amoreer, ja med två amoreiska riken, Sihons och Ogs. Somliga kritiska forskare ha betraktat dessa uppgifter som sagor. Andra däremot, såsom Wellhausen och Winkler, finna någon historisk verklighet i dessa uppgifter. Och detta med all rätt. Ett skäl bl. a., som man anfört mot den historiska trovärdigheten af dessa uppgifter, är, att enligt andra uppgifter i de skriftens urkunder, som handla om dessa ting, kallas det land, som amoreerna skulle inneha, moabitiskt land. I Numeri 21 kap. berättas nu enligt den

elohistiska källskriften om segrar öfver amoreerna. I vers 1 af kap. 22 läses enligt den prästerliga källskriften, att Israels barn lägrade sig på Moabs hedar på andra sidan Jeriko-Jordan. Och af beskrifningen om Balak ser det ut, som om han behärskade äfven landet norr om Arnon. Landet på andra sidan Jordan skulle således enligt en uppgift vara amoreiskt, enligt andra uppgifter moabitiskt. Och här är verkligen en motsägelse. Man har försökt att lösa den (se t. ex. Dillmann). Vi skola göra ett försök. I 21 kap. berättas, att den besegrade Sihon tagit sitt land med dess hufvudstad Hesbon ända till Arnon från den förre konungen i Moab (vers 26). Och därefter följer ett stycke af en sång, som besjunger Sihons seger öfver moabiterna. Sihons land kan betraktas såsom moabiterland, om man antoge, att den amoreiska eröfringen var nyligen skedd och mera tillfällig. Och att så varit förhållandet, styrkes enligt min mening af Num. 21 kap. Sihon hade tagit landet från den förre konungen i Moab; det var således en färsk eröfring, och huru den försiggått, säges i den nämnda sången: här talas om byggande och befästande af Hesbon. Denna stad hade blifvit ruinerad i kriget. Sihon hade väl stormat den och gjort den till utgångspunkt för sina operationer. Så utgick en eld därifrån. Därifrån intog nu Sihon landet till Arnon, och många moabiter gjordes till fångar. Det är således här tal om en nyligen gjord eröfring af ett landområde, som fortfarande kallas moabitiskt. Den amoreiska eröfringen hade väl ännu ej vunnit full stadga, och inom det eröfrade området bodde många moabiter kvar. Den israelitiska eröfringen torde ha gett Balak mod att försöka uppträda som härskare i vissa delar af landet norr om Arnon och särskildt att uppehålla förbindelser med trakten kring Pisga, som hade en helgedom.

Men hvarifrån kommo dessa amoreer, som intogo en del af Moab för att grunda ett nytt rike? Enligt Deuteron. fanns

längre i norr ett annat amorreerrike, Ogs, konungens i Basan. Intet är i vägen för, att detta var ett amoreerrike, och att det var äldre än Sihons, skulle man kanske ha en slags antydan om i den i och för sig föga sannolika uppgiften i Deut. 3: 11: »Og, konungen i Basan, var den ende, som fanns kvar af de sista refaeerna . . .» Vi betrakta detta rike såsom äldre än Sihons och såsom utgångspunkten för Sihons infall i Moab. Men hvarför hade då amoreerna kommit hit?

På den frågan vill jag söka ett svar genom aktgifvande på vissa egendomliga omständigheter. Stade har i sin Israels historia på ohållbara grunder påstått, att Israels öfvergång öfver Jordan ej skedde vid Jeriko utan längre i norr. Dock tror jag, att detta påstående ändå pekar på en sanning. Jag tror, att det öfver Jordan längre i norr varit viktiga förbindelser mellan Vest- och Ostjordanlandet, förbindelser, af hvilka äfven israeliterna begagnat sig tidigare än de gingo öfver Jordan vid Jeriko. Att redan patriarkhistorien nämner om förbindelser mellan Vest- och Ostjordanlandet, att stammen Manasse var bosatt på båda sidorna om Jordan, tyder bl. a. på gamla förbindelser mellan Vest- och Ostjordanlandet. Jag har förut sagt, att jag anser det sannolikt, att amoreerna under amarnatiden drogo in i Mellanpalestina. I Gen. 48: 22 lofvar Jakob att gifva sin son Josef en höjdsträcka, schekem (Sikem), som han tagit från amoreerna. Denna uppgift om amoreer i dessa trakter är hämtad från elohisten, som är hufvudkällan om amoreerna. Det fanns således amoreer i den landsdel, som sedan blef Josefs. Men detta land låg midt emot Ogs land. Jag uppställer då det påståendet, att amoreerna kommit från Mellanpalestina in i Ostjordanlandet, då de blefvo för många på andra sidan Jordan. Och här torde ställningen ha varit den, att tyngdpunkten kom att hvila på Ostjordansidan af amoreerväldet, så att Sikemslandet hade hört samman med detta. Vi observera nämligen här det högst märkliga

förhållandet, att ingenstädes i bibeln gifves oss en närmare och fullständig förklaring om Israels eröfring af Mellanpalestina. I Dom.-b. talas endast om en eröfring af Betel. Josua, som enligt Josuaboken hade sitt stamhåll i Sikem, nämnes ej såsom eröfrare af dessa trakter, utan han krigade på annat håll. Detta kan jag förklara endast så, att i och med att israeliterna gjorde sig till herrar öfver amoreerrikena i Ostjordanlandet fingo de i hufvudsak herraväldet öfver Mellanpalestina på grund af dess nära förhållande till Ostjordanlandet. Och i sammanhang härmed har då en israelitisk bosättning skett i Mellanpalestina af efraemiter och en del af stammen Manasse.

Israeliterna hade sålunda gjort sig till herrar öfver de delar af Ostjordanlandet, som innehades af amoreer och med detsamma äfven öfver en viktig del af Mellanpalestina. De hade fått smak på Vestjordanlandet. Skulle de tänka på att få fast fot där, måste de hafva sydlandet, som med Jerusalem till medelpunkt hade en viktig ställning. I spetsen för folket träder den efraemitiske nationalhjälten Josua. Hans väl uttänkta plan är att nu gå öfver Jordan vid Jeriko och så under eröfringar tåga mot Sydpalestina. Planen sättes i verket och lyckas. Efter enligt vår mening gamla goda källor berättar Josua bok i 10 kap. om ett hufvudslag mot konungar i Sydpalestina. Vi träffa här de urgamla statsförhållandena i dessa nejder, småriken och småkonungar. Mot fem af dessa strider Josua. De äro amoreer. Och nu träffar Josua på detta folk — just i de delar af Sydpalestina, där vi enligt amoreerbrefven sågo de sista amoreeranfallen. Jerusalem, Abd-hibas stad, hade nu ock fått gifva sig åt amoreerna. Konungen af Jerusalem är den, som nämnes först bland de amoreerkonungar, som Josua besegrade. Riktigheten af denna uppfattning hindras ej af berättelsen i Dom.-b. 1 om Judas och Simeons intagande af Sydpalestina, hvilket vi anse ha skett senare på grund af segern under Josua. Berättelsen i

Jos. 10 gör intryck af större ursprunglighet än den nämnda berättelsen i Dom.-b. 1, hvilken innehåller ett och annat drag, hvars historiskhet kan dragas i tvifvel.

Enligt uppgift från en gammal sång stod slaget vid Gibeon och Ajalon, således i en trakt, som var en knutpunkt för kommunikationerna och där vi i amarnabrefven sett amoreer härjande. Detta torde ej ha varit blott ett tillfälligt plundringståg. Åter träffa vi namnen amoreer och Ajalon tillsamman i Dom.-b. 1 kap. vv. 34, 35. I v. 35 säges det, att amoreerna förmådde hålla sig kvar i Har-Heres, Ajalon och Saalbim. Man har i dessa verser velat läsa kananeerna i stället för amoreerna; så Cheyne, Nowack, Budde m. fl. Skälet skulle vara, att innehållet i kap. 1 är kommet från Jahvekällan, som skall benämna urinnevånarne i landet endast kananeer. Man har förklarat uppkomsten af läsarten amoreerna så, att i vers 36 skulle ursprungligen stått edomeerna, hvilket sedan ändrats till amoreerna, som sedan i sin ordning återverkat på föregående vers, så att man insatt amoreerna i stället för kananeerna. Hvad beträffar detta, så anser jag det ej osannolikt, att det bör stå edomeerna i vers 36, men då kan textändringen lika naturligt förklaras så, att det ursprungligen stått amoreerna i verserna 34, 35 och att versen 36 ändrats därefter. Äfven om dessa verser tillhört den Jahvistiska källan, hvilket är mycket troligt, så hindrar det ej, att här ursprungligen stått amoreerna, ty det är ej bevisadt, att förf. till denna skrift, som i regel benämner landets förisraelitiske invånare kananeer, ej skulle känna till namnet amoreer och kunna använda det, om han hade anledning att tala om det folket särskildt. Vi äro med Winkler öfvertygade om, att man här skall läsa amoreerna, och att vi här ha en ny uppgift, som visar, att dessa hade ett särskildt intresse af att hålla sig fast i Ajalontrakterna. Med den Jahvistiska källskriftens uppgifter angående landets urinvånare är

det på följande sätt. Den kallar invånarne i landet kananeer i patriarkhistorien, vid hvilken tid amoreer ej enligt min mening funnos i landet. Den kallar dem kananeer, då den talar om invånarne mera i allmänhet, såsom i Dom.-b. 1. Men i det nyss behandlade stället i Dom.-b. 1 talar den om amoreerna såsom ett särskildt folk bland andra. Tyder ej detta på verkliga historiska insikter?

Vi ha sett, att Israel i Vestjordanlandet kom i kollision med amoreer i Efraimlandet, dit vi hade anledning förmoda att de äfven dragit efter uttåget ur amoreerlandet, och i Sydpalestina, där de uppträdde enligt bestämda uppgifter i amarnabrefven. Däremot nämnes intet om strider med amoreer i landet på Jordans närmaste sida, hvarest ej heller talas om amoreer i amarnabrefven, ej heller nämnes om strider med dem i kusttrakterna, från hvilka de så småningom drogo sig, enligt ej otydliga antydningar i samma bref. I fråga om Nordpalestina är att observera, att de konungar, som Josua besegrade i Nordpalestina, ej kallas amoreer, hvilket måste bero på bestämd kunskap hos förf., som är så väl underrättad, att han känner den viktiga ställning den äfven i amarnabrefven omtalade staden Hasor ägde. Enligt såväl amarnabrefven som berättelsen om landets intagande af israeliterna skulle vi således finna amoreerna mest begränsade till i hufvudsak samma trakter i Vestjordanlandet, nämligen det inre landet, bergstrakterna. Men nu finna vi i bibeln flere uppgifter om, att amoreerna bodde i bergstrakterna och kananeerna vid hafvet och Jordan. Så heter det i Num. 13: 30: »amalekiterna bo i Sydlandet, heteerna, jebuseerna och amoreerna bo i bergsbygden, och kananeerna bo vid hafvet och utmed Jordan». Och i Jos. 11: 3 förekommer ock den meningen, att kananeerna bo österut och västerut och att amoreerna jämte andra folk bo i bergsbygden.

Men kommer ej denna teori i strid med Jahvistens och elohistens allmänna uppfattningar af dessa folk? Ed. Meyer har påvisat, att Jahvisten kallar landets äldre invånare kananeer och att elohisten kallar dem amoreer, och denna teori tyckes så godt som ha vunnit allmänt erkännande. Enligt den skulle det ej gifvas en bestämd skillnad mellan kananeer och amoreer. Teorien innehåller nog ett stort mått af sanning, men den behöfver allt modifieras. Om Jahvisten ha vi redan yttrat oss.

Elohisten är hufvudkällan för amoreernas historia i israelitisk tid. Enligt vår uppfattning skulle de ha inkommit i Palestina ej så långa tider före israeliternas invandring. Stämmer detta med elohistens framställning? Frågan är ej lätt att besvara, då vi ej alltid kunna afgöra med säkerhet, huru han framställt saken. Visst är, att det finnes uppgifter om amoreerna, som ej passa ihop med vår teori. I Gen. 14 talas om amoreer, men enligt vår teori skulle ej amoreerna finnas i landet vid Abrahams tid. Detta är emellertid en af de punkter, i hvilka vi anse bearbetningen af den äldre berättelsen i Gen. 14 ej fullt historisk. Redan angifvandet af bestämda namngifna personer, vers 13, hvilka namn nära sammanhänga med ortsnamn, är ägnadt att väcka tvifvel om den historiska pålitligheten. I Gen. 48: 22, som vi förut anfört, tänkas visserligen amoreerna i Kanaan redan under Jakobs tid. Men det är i en profetisk åskådning så sker. Det i denna utsaga, som uttrycker handling, tillhör den israelitiska invandringens tid. Och af Deuter. finna vi, att äfven den betraktar amoreerna såsom ett gammalt folk i Palestina. Deut. bygger hufvudsakligen på elohisten, men den kan, såsom redan Winkler anmärkt, ha missförstått elohisten. För så vidt vi kunna urskilja elohistens egen framställning af saken, kan jag ej finna, att den särskildt betonar såsom en point med stor historisk betydelse, att amoreerna voro ett urgammalt folk i

Palestina. Det som här är hufvudpointen är, att de voro ett folk, som israeliterna nu hade att bekämpa, det folk, som nu var i största aktivitet bland de kananeiska folken. Ej heller kunna vi finna, att elohisten utan inskränkning kallar alla förisraelitiska invånare i landet amoreer. Amoreer kallar han dem, med hvilka Israel kom i strid om landet såväl i Östjordanlandet som i vissa delar af Vestjordanlandet. Ja i allmänhet kan man säga, att de källor, som tala om amoreer, försätta dem i de delar af landet, som voro hufvudpunkter för de israelitiska statsbildningarna. Men det är just sådana delar af landet, där vi enligt vissa uppgifter vänta att finna amoreerna.

Vi kunna således ej finna, att det är fullvisst, att jahvisten och elohisten identifiera kananeer eller amoreer med landets invånare i allmänhet. Snarare tyda vissa tecken på, att de haft kännedom om skillnaden dem emellan och uttryckt sig i öfverensstämmelse med historiskt gifna förhållanden i hufvudsak. Att de iakttagit en skillnad, anser jag bestyrkas äfven af andra uppgifter. På flere ställen i Pentateuken, Josua och Domareboken räknas skematiskt upp vissa folk, som bodde i landet vid dess intagande. Ofta nämnas tillsamman kananeer, amoreer, heteer, jebuseer, fereseer, heveer. Dessa skemata kunna visserligen höra till en yngre tradition, men däraf följer ej, att de ha blott en »oratorisk» betydelse eller någon annan betydelse af samma valör. Skematiseringen är gjord på grund af riktig tradition. De viktigaste af dessa folk äro bevisligen historiska realiteter, och för de öfrigas verklighet tala också vissa skäl. Benämningen kananeer har historisk grund, därför borga t. ex. amoreerbrefven, som vid flere tillfällen tala om Kanaan. Att amoreerna existerat såsom ett annat folk än kananeerna, därför borgar, att vi bestämdt veta om landet Amurri. Och ett folk, som kallas hettiter, känna vi med säkerhet. Frågan är blott, huru det förhåller sig med

deras ställning i Palestina. Att vi här ha kananeer, är en gifven sak. Att amoreer funnos i Palestina, kunde W. Max Müller neka för 10 år sedan, men nu börja forskare ge med sig i den saken. I Gen. talas om hettiter. Man har ibland menat, att det skulle vara andra än de som äro kända under detta namn. Emellertid hör man nu någon gång, att forskare tänka sig möjligheten af att hettiter kunnat komma ned i Palestina. Och därför ser jag inga hinder alls. Det är högst möjligt, att en del hettiter medföljt amoreerna vid det stora tåget mot söder. Här erinras vi om ett märkligt ställe hos Hez., kap. 16: 3: din fader var en amoré, och din moder en hettitiska. Profeten återgifver här tydligen en tradition, enligt hvilken israeliterna skulle sammansmält med amoreer och heteer, så att dessa öfvat ett viktigt inflytande på dem, hvarvid amoreerna voro det starkaste elementet i jämförelse med heteerna; de få nämligen fadersnamnet.

Vi anse sålunda, att de uppräknade folken verkligen funnits och i ej ringa mån hållits i sär i traditionen och medvetandet, hvaraf följer, hvad amoreerna vidkommer, att de uppfattades såsom ett särskildt folk, ett annat än kananeerna, som särskildt i kusttrakterna utgjorde landets urinbyggare vid amoreernas invandring, hvilka således ha en sekundär ställning till kananeerna, som också nämnas först på folklistan.

Det enligt vår mening mycket sannolika resultat, till hvilket vi nu kommit är detta: Ungefär 1400 år före Kristus uppstod en rörelse i amoreerlandet, hvilken utbredde sig till Palestina. Det var amoreernas invandring i detta land. Sa-Gas-Habiri äro identiska med amoreerna. Dessa togo herraväldet öfver vissa delar af landet, särskildt Mellan- och Sydpalestina, och sammansmälte så småningom med de förutvarande invånarne, med hvilka de voro besläktade. Då det började bli trångt för dem i Vestjordanlandet gåfvo de sig ofver Jordan och grundlade riken i Ostjordanlandet. När så

israeliterna kommo, sammandrabbade de med dem först här, och sedan fördes striden öfver till Vestjordanlandet, där israeliterna besegrade amoreerna och slogo sig till att börja med hufvudsakligast ned i de trakter, som innehafts af dessa, d. v. s. de trakter, som voro mest fredade för egypterna, som ännu hade en öfverhöghet öfver landet. Så blefvo israeliterna amoreernas arftagare, och så befinnas skriftens uppgifter äfven i denna sak i all hufvudsak vara historiska.

F. A. Johansson.

"Professorsfrågan"

inför preussiska Generalsynoden.

Preussens evangeliska kyrka har i sin generalsynod hvad vi kalla vårt kyrkomöte. För femte gången sammanträdde den preussiska generalsynoden sistlidne höst i Berlin, där jag fick tillfälle att öfvervara behandlingen af dess måhända viktigaste fråga, som gällde tillsättning af teologie professorerna inom landskyrkan.

Tre provinsialsynoder, i Pommern, Schlesien och Westfalen, hade nämligen inför landskyrkans representation framlagt sina bekymmer med hänsyn till teologie professorernas dubbla ställning såsom den allmänna teologiska vetenskapens och ett visst särskildt kyrkosamfunds tjänare och hemställt, att större garantier måtte beredas för deras kyrklighet, hvilka hädanefter blefve såsom teologie professorer anställda vid universiteten. I förra afseendet hade på sista tiden den vetenskapliga friheten synts komma i konflikt med den konfessionella bundenhet, som måste inom hvarje kyrka såsom

ett yttre rättssamfund förefinnas. Visserligen råder inom den s. k. evangeliska unionen, hvarpå alltsedan 1817 Preussens statskyrkoförhållanden äro grundade, ganska stor konfessionell frihet, i det att de tillförene i Tyskland förefintliga evangelisk-lutherska och reformerta bekännelseskrifterna förklarats för likberättigade; men utom det att mycket i dessa är såsom varande lika för alla bindande, så har genom unionsförhållandet ingen ändring på legal väg skett i fråga om bundenheten till hela kristenhetens gemensamma symbola, bland hvilka det apostoliska symbolum behåller sin plats såsom den kristliga predikans oförytterliga underlag och därmed jämväl en den kyrkliga lärofrihetens begränsning. Härtill kommer, att den s. k. konfessionella gruppen — som äfven vid generalsynoden gjorde sig mycket gällande — låter med växande styrka anspråket på positiv kristlighet, och detta i evangelisk-luthersk anda, framträda. När nu å andra sidan den moderna bibelkritiken framträdt på ett sätt, som hotar att upprifva själfva grundvalarne för all kristen tro och lära, så må man icke undra, att mycken oro härvidlag råder i reformationens moderland icke mindre än i de länder, som därifrån till största delen fått och framgent få sina kyrkligt vetenskapliga väckelser. Ingen må därför undra, att jag med stor begärlighet grep tillfället att bevista så mycket som möjligt af dessa intressanta förhandlingar och sedan genom pressens och vänners meddelanden uppmärksamt följt deras fortsättning intill slutet, som ägde rum på själfva reformationsdagen den 31 oktober.

Då jag den 19 oktober på morgonen anländt till tyska rikets hufvudstad, som med en utomordentlig hastighet trädt in i ledet af världslifvets stora centra, skyndade jag upp till det nya ståtliga riksdagshuset, där generalsynoden höll sina sessioner. Detta var den fjärde. Flere af deltagarne voro mina personliga vänner och bekanta, särskildt från Jerusalems-

färden 1898, hvilka det var mig en rik glädje att återse. Nämnligen gällde detta ordföranden, grefve von Ziethen-Schwerin (af samma släkt som de svenska ätterna von Schwerin, något som jag ofta hört honom med en viss stolthet nämna), med hvilken såsom tillika ordförande för det protestantiska Tysklands Jerusalems-Verein jag äfven sedan för den svenska Jerusalemsföreningens räkning stått i rätt nära förbindelse. För öfrigt voro där regeringspresidenten Hegel, landsdirektorn friherre von Manteuffel, öfverhofpredikanten Dryander, prosten friherre von der Goltz, generalsuperintendenterna Hezekiel, Nebe, Kœhler, Braun, Köhler, superintendenten Holtzheuer, professorerna Kahl, Haupt, Kawerau, von Nathusius m. fl., samt, sist nämnd men icke minst betydande, hofpredikanten Stöcker.

Sammanträdet öppnades med sång, bön och bibelläsning, hvarefter framfördes kejsarens hälsning på grund af prinsarne August Wilhelms och Oskars omedelbart förut försiggångna *konfirmation* äfvensom hans egen jämte kejsarinnans tack för mottaget telegram, hvari generalsynoden uttryckt sitt deltagande med hänsyn till den heliga akten.

Härpå öfvergick man till behandling af riksdagens nyligen fattade beslut angående den religiösa uppfostran af barn i blandadt äktenskap mellan protestanter och katoliker till förfång för de förra med oskäligt gynnande af de senare. Det kunde ju icke förnekas, att riksdagen statsrättsligt vore i sin goda rätt, men hvad generalsynoden kunde och borde, det var att fordra, att »den inre preussiska kyrkostatsrätten blefve oantastad i sin inre utveckling och Preussens *Kirchenhoheit* oinskränkt upprätthållen». En talare kunde ock till generalsynodens tröst meddela, att beslutet i fråga aldrig skulle vinna godkännande af Bundesrat; men då från en annan sida upplystes, att än större faror genom nya lagförslag i samma riktning hota, beslöts enhälligt att göra det

nämnda uttalandet. Få nu se, om det kan i längden hjälpa. Centrum, d. v. s. det katolska partiet i riksdagen, är mycket mäktigt, och ofta tyvärr låter sig regeringen förledas att genom kyrkliga eftergifter söka vinna önskemål af världslig art.

Och så intog konsistorialrådet professorn doktor Haupt talarestolen såsom referent för *professorsfrågan.* Kyrkan, så begynte han, kunde icke undvara teologien. Det vore af nöden, icke blott att evangelium alltjämt på nytt trädde i dagen, utan tillika att det blefve allt klarare och fullständigare ur källorna upphämtadt och framlagdt. Skenbart kunde vetenskap och församlingstro härvid råka i ett spändt förhållande till hvarandra, särdeles i tider af stor andlig omhvälfning i både historia och naturkunskap, såsom onekligen i närvarande tid är fallet. Det vore en stor orättvisa mot tidens teologer att påstå dem hafva för afsikt att rubba tron hos de kristna, hvarför de ej heller kunde finna sig af samvetsskäl förpliktade att lämna sitt teologiska kall. Särskildt har den religionsvetenskapliga metod, som i den allra nyaste tiden slagit igenom, framkallat oro inom vida kristtrogna kretsar. Den katolska kyrkan gör processen kort, men reformationens kyrka vill icke veta af några köttsliga maktmedel på andens fält, utan proklamerar sanningens obetingade rätt gentemot allt hvad tradition heter. Det är därför för kyrkans egen skull, som vi protestanter åt den teologiska vetenskapen häfda full frihet. Alla gensagor mot sanningen måste fram i ljuset just för att blifva på rätta sättet öfvervunna. Äfven om man ville hindra den studerande ungdomen från att pröfva allt för att kunna behålla det bästa, så vore sådant fullständigt omöjligt. Och om en professor i ovis välmening försökte sig på att icke meddela sina lärjungar hvad han själf kommit till öfvertygelse om såsom fullviss sanning, skulle han snart mista deras både aktning

och förtroende och sålunda blifva ur stånd att religiöst fostrande på dem inverka. I fråga om den akademiska ungdomens religiösa fostran är professorn dessutom visst icke allena härskande. Många faktorer, hvaröfver han ingalunda råder, bidraga härtill såväl före inträdet vid högskolan som därefter. Att genom yttre åtgärder afstänga den unge sanningssökaren från inflytelser af otrosnatur går helt enkelt icke. Vi kunna icke annat än lämna åt Gud att åt sin kyrka uppväcka personligheter, på en gång sannt vetenskapliga och kristligt religiösa, af hvilka hållbara anvisningar lämnas till att finna den förbindelse mellan vetenskap och tro, om hvars möjlighet i hvarje tid vi såsom kristna tänkare icke kunna hysa ringaste tvifvel. Talaren slutade med att hemställa, det generalsynoden måtte, i tillit till att bestående stats- och kyrkomyndigheter vid teologie professorers kallande i fullt mått fästa afseende på icke blott vetenskapens utan ock det kyrkliga ämbetets behof och den evangeliska kyrkans bekännelse, enstämmigt förklara, att hon bekänner tron på den korsfäste och uppståndne Kristus utgöra det oförstörbara underlaget, likasom för hela Kristi kyrka på jorden så äfven för den teologiska vetenskapen, och tillika erkänner den teologiska lärofriheten såsom en oeftergiflig fordran för denna vetenskaps fyllande af sin kyrkliga uppgift.

Efter några yttranden, som utmynnade i följande lösen: »Framför allt ingen frid på sanningens bekostnad!», beslöt man sig för att åt en särskildt utsedd kommission af 21 medlemmar öfverlämna denna viktiga frågas beredning.

Kommissionens betänkande, som efter någon tid vardt synligt, innehöll 8 moment, hvilka gingo ut på häfdande af: a) kristendomens lifsgrund; b) vetenskapens frihet; c) den oöfverstigliga gränsen mellan kristendom och naturalism; d den vissa utsikten, att de förhandenvarande striderna inom

teologien skola omsider föra till nytt befästande och fördjupande af evangelii oföränderliga sanning; e) regeringens plikt att icke kalla några teologer, som icke erkänna Guds frälsningsgärningar och den heliga skrifts uppenbarelsekaraktär såsom kyrkans och frälsningsvisshetens grundlag; f) nödvändigheten för kyrkan såväl som för teologien, att det icke i någon teologisk fakultet, synnerligen för hufvuddisciplinerna, saknas professorer, som stå fast i kyrkans tro; g) önskvärdheten af att akademiska lärare förut haft prästerlig tjänstgöring; h) behofvet af samverkan med den kyrkliga myndigheten vid kallandet till akademisk läraretjänst. Denna hemställan hade kommit till stånd med 16 röster mot 4 i fråga om de tre första punkterna och med 14 mot 6 i de öfriga.

Å den konfessionella gruppens vägnar framlade friherre von Manteuffel följande resolutionsförslag: »Generalsynoden bekänner sig enhälligt till Kristus Jesus, Guds enfödde son, den för oss korsfäste och uppståndne, vår frälsnings ende förmedlare. Hon hoppas, att till teologie professorer allenast sådana män varda nämnda, hvilka stå i denna tro och bekännelse.» Det vore framför allt bristande evangelisk hållning och bibliskt uttryckssätt, som denna grupp i kommissionsbetänkandet saknade, hvarjämte det hade förefallit alltför långt. Resolutionen borde affattas så, att den vore äfven för menigheten tillgänglig och fattlig. Tvifvelsutan skulle friheten upprätthållas, men tillika klart och ärligt angifvas den riktning, i hvilken all undervisning måste af hvarje evangelii förkunnare meddelas. »Vinnläggom oss», slutade friherren, »vinnläggom oss om att bevara Andens enhet genom fridens band. Det skall göra ett mäktigt intryck på allmänheten såväl som på regeringen och kyrkostyrelsen.»

Kommissionens eller, såsom vi skulle säga, utskottets

talan fördes af generalsuperintendenten Nebe. Nebe var under Jerusalemsfärden allas älskling, föremål för odelad sympati till följd af sitt på samma gång »gemytliga» väsen och innerligt djupa »Gemüt» — en äkta tysk i ordets bästa mening. Han började med att kasta en öfverblick på den materialistiska världsåskådning, som grepe alltmer omkring sig och icke kunde blifva utan inflytande jämväl på teologien. Många kristendomens anhängare manade till allenast mod och självförtroende gentemot alla yttringar häraf, enär Guds ord nog skulle bestå profvet. Ja väl, men det är icke för Guds ord vi hysa oro, utan för den evangeliska landskyrkan. Hvad är då att göra? Vi få icke lägga armarna i kors, utan göra hvad på oss beror, om icke Herren skall taga sin hand ifrån vår kyrka. Otänkbart vore att lägga på universitetslärarne några band, som förde till differens mellan deras läroframställning och personliga öfvertygelse. Icke heller kunde det rimligtvis bli fråga om att utbyta de teologiska fakulteterna mot prästbildningsseminarier och därmed slita sönder bandet mellan präster och andra bildade män. Nej, hvad man med utlåtandet åsyftade, det vore att föra bemälte lärare till djupare behjärtande af teologiens naturenliga beroende af hvad som utgör kyrkans förutsättning och underlag. Alla vetenskaper hafva ju sina förutsättningar: rättsvetenskapen har till förutsättning rätten, stjärnvetenskapen stjärnorna, krigsvetenskapen kriget o. s. v. Så utgöres ock förutsättningen för teologien såsom gudsvetenskap af Gud, icke den allmänna religionshistoriens — därom handlar den vetenskap, som kallas religionsfilosofi — utan den Gud, som uppenbarat sig i Kristus Jesus, honom, om hvilken Johannes, teologen par préférence, bekänner: Vi skådade hans härlighet såsom den af Fadren enföddes härlighet. Hvad som behöfves är professorer, som i andlig bemärkelse kunna med samme teolog bekänna: Det som var från begynnelsen, det

vi hafva hört, det vi hafva sett med våra ögon, det vi hafva beskådat och våra händer hafva vidrört, om lifvets ord, det förkunna vi ock för eder, på det att äfven I mån hafva gemenskap med oss; men vår gemenskap är med Fadren och med hans Son, Jesus Kristus. »Vi önska lärare», slutade han, »som af egen erfarenhet i tron betyga Guds frälsningsgärningar». Detta uttalande gjorde ett mäktigt intryck.

Ett mycket betydelsefullt inlägg i debatten gjordes ock af professor Kawerau från Breslau, som började med att framlägga en afböjande förklaring, ett slags reservation mot utskottsbetänkandet, hvilken utgatt från synodens professorliga medlemmar, men hvartill jämväl andra anslutit sig. Förklaringen innehöll 3 punkter: a) i principiell öfverensstämmelse med nu afgifna betänkande måste reservanterna likväl taga afstånd därifrån, på grund af att detsamma genom sin tendens och med den tolkning, det komme att af allmänna meningen erhålla, icke kunde undgå att fattas såsom en kyrklig censurering af teologiska riktningar, som dock höra med till den teologiska vetenskapskomplexen; b) desslikes ogilla de, att icke den kyrkliga pressens öfverilade och obefogade angrepp på äfven ett allvarligt teologiskt arbete, hvarigenom detta gjorts misstänkt, »beklagats» likaväl som vissa professorers oförsiktiga uttalanden, hvaraf församlingen blifvit oroad; c) att utskottets hemställan innebure en förtäckt anklagelse mot regeringen att hafva vid det eologiska lärostolarnes besättande uraktlåtit sin plikt gentemot kyrkan. Talaren utförde dessa tankar på ett hänsynsfullt sätt och gaf sina motståndare tacksamt erkännande, på samma gång som han från deras sida fordrade, att man icke skulle förbise de teologiska fakulteternas ställning såsom integrerande delar af en större vetenskaplig korporation, inom hvilken de omöjligen skulle vara i stånd att upprätthålla det äfven för deras kyrkliga kallelse erforderliga anseendet, om »der General-

synodalvorstand» finge en sådan medbestämmanderätt vid tillsättningen, att en professor i teologi kunde blifva tillsatt utan att ens vara af vetenskaplig myndighet föreslagen.

Nu reser sig Stöcker, och andlös tystnad råder, medan han håller sitt glödande tal. Dessa förhandlingar vore endast ett utbrutet led ur den strid, som för närvarande upprörde hela kristenheten. Evolution eller uppenbarelse: se där frågan! Visst funnes det en utvecklingslära äfven efter kristlig åskådning, men då tänktes utvecklingen i sammanhang med en Gud, som vore dess ledare och mål. Nu åter stå de bägge åskådningarna såsom dödsfiender snörrätt emot hvarandra. Och teologer gifvas, som befinna sig helt på fiendens sida. Det går liksom ett brusande af naturalism genom tiden, och den förtrollning, som utvecklingstanken nu öfvar på hela mänskligheten, har gripit äfven nyktra människor. Så uppstår för den kyrklige teologen ett antingen—eller. Kyrkan måste ställa sig på uppenbarelsens sida. Äfven mot rationalismen såsom tillämpande naturens lagar på andens område måste hon göra front. Utan att Guds ord enligt skriften i församlingen läres och sakramenten skriftenligt där förvaltas, saknar kyrkan fast grund, hon sväfvar i luften. Äfven teologien upphör att existera såsom själfständig vetenskap. Man kan ju dock lida skeppsbrott på tron, invändes det. Ja, men man organiserar icke skeppsbrott, utropade talaren och erhöll härtill ljungande bifallsrop. För att behålla folket kvar fordras efter all erfarenhets ojäfaktiga vittnesbörd församlingslärare, som fostrats till tro på en öfvernaturlig verklighet. Dessförutan gifves ej heller, har icke gifvits och kan icke gifvas någon som helst religion. Äfven mot den konfessionella gruppens hemställan vände han sig, emedan denna grupp alls icke låtsade om den konflikt, som faktiskt äger rum, och den uttalade förhoppningar, som sakna grund i verkligheten. Hur vore det möjligt att lämna åsido förhållan-

den sådana som de förhandenvarande, då i en enda provins 50,000 människor stå i begrepp att för denna orsaks skull utträda ur kyrkan? Å andra sidan huru kunna hoppas, att endast troende teologer skulle komma att hädanefter tillsättas, utan att någon åtgärd från kyrkligt håll vidtages? Det närvarande tillståndet är ohållbart, outhärdligt. Många af teologie professorerna drifva rent af agitation för sina okristliga åsikter, så att, om intet göres däremot, den tid står för dörren, då från våra predikstolar skall förkunnas ett evangelium utan både julens, påskens och pingstens gudomliga frälsningsgärningar, sedan allt, hvad vi akta högst i himmel och på jord, blifvit hänvisadt till sagans värld. Får den moderna teologien ohämmadt hos oss fortsätta sitt verk, måste följden blifva, att den katolska kyrkan befinnes vara »die Kirche der Tatsachen», den evangeliska åter »die Kirche der Legende».

Professor Kahl tog sina kolleger i försvar mot såväl Stöcker som Nebe. Han karaktäriserade det af dem försvarade kommittébetänkandet därmed, att man i detta häfdat vetenskapens frihet ungefär så, som om någon sade: »Ich sperre dich ein, aber unbeschadet deiner Freiheit». Aldrig hade de påvisade angreppen skett af någon teologie professor före hans anställning; och efter det att en sådan blifvit anställd, komme han väl framdeles likasom hittills att förblifva i okvald besittning af sin plats. Dessutom vore det ej rätt att, såsom nu skett, ur ett teologiskt system bryta ut enskilda delar och så bedöma det hela efter dem. Friherre von Manteuffels förslag vore på grund af dess mer evangeliska form antagligt, men ingalunda kommissionens, där man icke nöjde sig med enhvars inre och yttre lifserfarenhet, utan önskade juridiska skrankor. Generalsynoden hade icke att göra med hela denna sak, som hörde till det andliga området, »in die Luft und das Licht der Freiheit». Den empiri-

ska kyrkan behöfde lika litet som Guds rike något utvärtes värn. (Starka ja- och nej-rop.) Blefve det föreliggande utskottsbetänkandet antaget, skulle intrycket däraf landet rundt blifva: »Ceterum censeo, libertatem esse delendam», eller ock: »Ceterum censeo, professores esse delendos». Häremot ville talaren sätta Guds ord och löfte, på hvilket vi borde oinskränkt lita, utan att taga vår tillflykt till köttsliga skyddsmedel, och slöt med de orden: »Kyrkan kan icke undvara teologien, och teologien kan icke lefva utan frihet».

Sista dagens förhandlingar inleddes med ett tilläggsförslag till von Manteuffelska resolutionsförslaget af följande lydelse: »Generalsynoden är öfvertygad, att de för nutidens teologi förefintliga svårigheterna vid den bibliska kristendomens häfdande och försvar stå att öfvervinna, endast om den vetenskapliga forskningens frihet står i samklang med bundenheten till frälsningsfakta. Hon hembär alla teologer, som genom sitt arbete stärka och försvara den evangeliska tron, sin erkänsla, men hon förklarar, att kyrkan icke kan fördraga, att grundsatsen om riktningarnas likberättigande utsträckes till motsatsen mellan naturalistisk och kristen världsåskådning. Under beklagande af den anstöt, som understundom gifvits och åstadkommit förvirring hos den troende menigheten, uttalar hon den förvissningen, att äfven de närvarande striderna inom den teologiska vetenskapen till sist skola medföra ny bekräftelse och fördjupande af evangelii oföränderliga sanningsinnehall. Hon erkänner tacksamt det evangeliska öfverkyrkorådets löfte att i samverkan med kultusministern verksamt främja lämpliga prästmäns kandidatur för det akademiska kallet och anser önskvärdt, att akademiska lärare förut innehaft kyrklig tjänst. Vid den uttalade önskan om Generalsynodalvorstand's deltagande i professorstillsättningar förmedelst förord (Gutachten) håller generalsynoden fast.»

Ordet gafs nu åt prosten friherre von der Goltz, kunglig kommissarie och vice president i det evangeliska öfverkyrkorådet. Denne man lärde jag för mer än 30 år sedan känna såsom Auberlens efterträdare på den »fria» teologiska lärostolen i Basel. Mycket tidigt hade nämligen flerestädes i Schweiz uppflammat samma strid, som den, hvilken här fördes om bekännelsens betydelse för teologie professorerna. Striden hade där på några orter fört till upprättande af frikyrkor med särskild teologisk fakultet, såsom i Génève, Neuchâtel, Lausanne; på andra åter till kallande af bekännelsetrogna universitetsprofessorer med lön af enskilda fonder eller förmedelst frivilligt sammanskott, såsom fallet redan då var icke blott i Basel, utan äfven i Zürich. Von der Goltz är ju dessutom bekant genom flere värdefulla arbeten, kanske mest Die christlichen Grundwahrheiten. Till hans många befattningar hör äfven professorsställning vid Berlins universitet med inskränkt föreläsningsskyldighet. Hans teologiska ståndpunkt är den evangeliska unionens, bland hvars försvarare han helt visst intager ett af de mest bemärkta rummen.

Han började med att erinra om Schleiermacher såsom en tredje bringare af nytt lif inom kyrkan efter Luther och Spener. Vi stodo ock nu i en brytningstid, då en den helige Andes verksamhet kunde förspörjas till inledande på nya banor i både teologi och kyrka. Uppgiften vore icke blott att häfda tron mot otron, den kristna världsåskådningen gentemot naturalismens världsåskådning, utan att »ut ur antikens och medeltidens världsbild arbeta den kristliga sanningen in i den moderna världens världsbild». Det gäller för teologien att finna en förmedling mellan antik och modern världsåskåning. Teologien, som har en gudomlig kallelse att fylla, kan dock icke göra detta på någon annan väg än frihetens; och hvarje ingripande på forskningens och undervisningens frihetsområde af den, som har makten, måste inne-

bära ett ingrepp på friheten själf. Det vore att på omvägar i protestantismen införa en katolsk missio canonica och genom konsekvenserna däraf ohjälpligt skada teologiens jämnbördighet med öfriga vetenskaper i universitetsorganismen. Sedan funnes ej någon annan utväg än att ombilda våra teologiska fakulteter till seminarier, åt hvilka prästerskapets hela vetenskapliga fostran blefve anförtrodd. Ty teologien såsom vetenskap måste alltid vara kritisk, städse gå tillbaka till urkristendomen och pröfva dess urkunder för att afgöra, hvad som är kristendom, hvad icke. Den kunglige kommissarien lyktade med att ansluta sig till friherre von Manteuffels m. fl. förslag till resolution, endast med ett nytt, inledande tillägg, i hvilket tacksamt erkännande gafs åt hvad det evangeliska öfverkyrkorådet redan *hade* gjort i den af kommissionsförslaget påyrkade riktningen.

Mot hvad sålunda blifvit anfördt mot den af kommitterade föreslagna formuleringen betonade dess försvarare, att den sorg, som oron i församlingarna hos deras herdar framkallat, vore en helig sorg. Man finge därför icke skjuta den åt sidan med tal om frihetens rätt, ty den teologiska vetenskapen måste vara bunden af den apostoliska tron, sådan den särskildt i andra trosartikeln är uttalad. Anslutning till den evolutionistiska tidsrörelsen vore från den historiskt gifna kristendomens ståndpunkt en ren omöjlighet. Därpå genmäldes från professorshållet, att det allvar, hvarmed vetenskapsmannen häfdade sanningens oinskränkta rätt, kunde icke annat än på hans lärjungar öfva en sedligt fostrande inverkan, som för den blifvande prästens karaktärsbildning och däraf i hög grad beroende lifsgärning måste vara af största vikt. *Suum cuique!* Hvaremot framhölls från prästerligt håll, att det icke borde komma i fråga något rätthafveri, utan ett ömsesidigt tjänande i kärleken.

Ett synnerligen godt intryck gjorde det, då professor

von Nathusius å egna och professor Göbels vägnar förklarade, att de icke sågo några faror för den teologiska vetenskapens frihet i de uttalanden, som af kommissionen föreslagits, men väl en stor fara för kristenheten, om icke *deras* lärare, som beredde sig till inträde i kyrkans tjänst, visste att gifva ett fulltonigt ja till svar på frågan, huruvida det finnes en lefvande Gud, som verkligen talat till människorna. »Vi fordra af alla, som befinna sig på lika trosgrund, ett gemensamt framryckande mot fienden, när signal gifves att rycka fram; enhvar, som då först har att sörja för egen rustning, må stanna bakom fronten och hålla sig i eftertruppen. På reformationens stora minnesdag gäller sanningen mer än ett på kompromissens väg åstadkommet enhälligt beslut.»

Sedan referenten Nebe ånyo haft ordet och under allmän munterhet manat att samla sig kring utskottsbetänkandet — något som hvar och en ju numera insåg omöjligheten af — samt de båda ytterligheternas målsmän Stöcker och Kahl afgifvit några förmildrande förklaringar, skreds till omröstning, hvarvid det af friherrarne von Manteuffel m. fl. och von der Goltz framlagda resolutionsförslaget segrade med 127 röster mot 57; hvartill kom, att många af minoriteten med Dryander i spetsen till protokollet tillkännagåfvo sig instämma i den förra delen af denna formulering, som innehöll kraf på bekännelsetrohet, men hade röstat nej på grund af den föreslagna resolutionens senare del, som fordrade universitetslärarnes tillsättning genom deltagande af »der Generalsynodalvorstand».

Så erhöll då den viktiga frågan en jämförelsevis lycklig lösning, i det att ett fulltonigt vittnesbörd om kristen tro sålunda blef af den evangeliska kyrkans representation i Preussen afgifvet. Hvad angår sättet för professorstillsättningen, är nog mer än tvifvelaktigt, om något resultat skall af det gjorda uttalandet vinnas. Men det är väl med denna

sak som med så många andra i det nutida statskyrkoskicket, att det bär uti sig olösliga konflikter, som förr eller senare torde litet hvarstans föra till en brytning, liknande den som 1843 i skottska statskyrkan försiggick. Hurudan sedan framtiden skall gestalta sig i det ena eller andra landet i kyrkligt afseende, det kommer att väsentligen bero på, i hvad mån liknande förutsättningar för grundandet af en fri nationalkyrka förefinnas med de då i Skottland förefintliga. Att med det folklynne och de historiska traditioner, som i Tyskland och jämväl här i Sverige äro för handen, mista allt hvad folkkyrka heter skulle helt visst innebära så stora faror för dessa folks nationella lif, att fosterlandsvännen icke gärna stannar med sin tanke vid ett sådant framtidsperspektiv.

K. H. Gez. von Schéele.

En blick på nyare kateketisk litteratur.

II.

De önskemål i fråga om en reform i vår gällande konfirmationsordning, som under det snart flydda året tagit sig uttryck i de båda bekanta petitionerna och sedermera framburits inför kyrkomötet, äro visserligen i och för sig intet nytt. Men knappast misstager man sig, om man håller före, att åtminstone *en* anledning till, att de nu åter kommit på dagordningen, ligger i den liknande rörelse, som sedan några år pågått inom Tysklands evangeliska kyrka. Åtminstone har den ena petitionens upphofsman alldeles anslutit sig till de tankar, som den bekante *Stöcker* uttalade i ett år 1900

vid den kyrkligt sociala konferensen i Erfurt hållet föredrag: *Ad. Stöcker, Die Änderung der bisherigen Konfirmationspraxis* (Berlin, Buchhdl. der Stadtmission, 1900. Pris 50 Pf.). Detta föredrag var det, som gaf anledning till frågans dryftande snart sagdt öfverallt i Tyskland, på konferenser såväl som i den kyrkliga pressen och i särskildt utgifna broschyrer. Af de sistnämnda äro i synnerhet tre ägnade att tilldraga sig uppmärksamheten; de innehålla på begäran afgifna yttranden fran en mängd olika personer rörande deras ställning till de Stöckerska reformförslagen (två häften med titel: *Reform der Konfirmationspraxis!* — det ena innehållande 61, det andra 42 utlåtanden — samt ett bärande titeln: *Neue Stimmen über die Konfirmationsfrage;* alla pa Berliner Stadtmissions förlag; pris 1 Mark pr häfte). Naturligen kan här icke komma i fråga att söka lämna något referat af de manga utlåtandenas sinsemellan mycket växlande innehåll; vi ha blott velat peka på de nämnda skrifterna såsom innehallande en ganska mångsidig belysning af det äfven hos oss så lifligt debatterade ämnet. Vid deras läsning känner man lifligt, att frågan i Tyskland lika litet som hos oss är mogen för ett afgörande. Här äga förvisso de ord sin tillämpning, som vid samma frågas behandling inom den norska prästföreningen sistlidet år uttalades af den d. v. norske kyrkoministern, statsrådet Wexelsen: »Vi lever endnu» — så föllo orden enligt årsmötets förhandlingar (Kristiania, Landsbladets trykkeri, 1903) — »i Afklarelsens Tider. Der maa, naar en Folkekirke skal ledes, tages Hensyn til alle Sider. Ingen Reform skal presses igjennem; man maa først da komme med den, naar den vil blive modtaget med Glæde».

Höra de nu nämnda skrifterna endast indirekt till den kateketiska litteraturen, för så vidt de behandla ett med frågan om den kyrkliga katekisationen nära sammanhörande ämne, så framträder detta sammanhang än tydligare i det

arbete, på hvilket vi nu önskade fästa uppmärksamheten: *Das Ziel des kirchlichen Unterrichts oder die Konfirmation in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer Gestaltung in der Gegenwart* v. *Martin von Nathusius*, Prof. der prakt. Theol. in Greifswald (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903. 112 s. M. 1: 80). Såsom på bokens omslag angifves, utgör den egentligen första delen af ett större arbete, benämndt: *Handbuch des kirchl. Unterrichts nach Ziel, Inhalt und Form.* Den nu föreliggande framställningen sönderfaller i tvänne kapitel, det förra afhandlande »Geschichte des Ziels für den kirchl. Unterricht», således det kyrkliga katekumenatets och den evangeliska konfirmationens historia, i korta drag framställd; det senare kapitlet åter ställer läsaren inför »die Konfirmation als Unterrichtsziel in der Gegenwart», hvilket ämne ses ur följande synpunkter: 1. Die Konfirmation und die selbstthätige Gemeinde, 2. Die Konf. als Folgerung aus der Kindertaufe, samt 3. Die kirchlichen Mittel um die Erreichung des Unterrichtszieles zu sichern. Hur stort värde än den i förra kapitlet gifna historiska öfversikten må äga, äro dock framför allt de synpunkter, som i senare kapitlet framträda, ägnade att tilldraga sig intresset. Här gör förf. till en början gällande, att »den kyrkliga undervisningen med konfirmationen såsom mål måste erhålla sin väsensbestämning från helt andra synpunkter än från frågan: huru skola vi bilda nya, sanna, kristliga församlingar»; i hela konfirmationsspörsmålet vinner man enligt hans förmenande aldrig någon klarhet, så länge man vid konfirmationsakten knyter föreställningar, som smaka af bildandet af en trängre församling, bestående af idel allvarliga kristna. I ställer lägger förf. stor vikt på konfirmationens nära samband med barndopet; den är helt enkelt att betrakta som en konsekvens (»Folgerung») af detta. Icke blott en efterföljande undervisning kräfves af själfva barndopets karaktär, utan en undervisning som har

till mål såväl insikt i evangelii sanning som erkännande af densamma. Mot de föreslagna ändringarna i gällande konfirmationspraxis erinrar förf. bl. a., att när man vill inskränka akten till ett kunskapsförhör utan åtföljande bekännelse, man gör sig skyldig till den dubbla villfarelsen, som funnes en verklig insikt i den kristna sanningen, utan att hjärtat däri hade någon del, och som hade kyrkan fyllt sin uppgift blott med bibringande af en viss kunskap, hvarförutom man äfven förbiser, att redan själfva kunskapsförhöret (åtminstone i anslutning till Luthers katekes) måste, om den personliga sanningens grundsats skall komma till sin rätt, innebära en bekännelse. Behjärtansvärd är framför allt förf:s framställning (sid. 83 ff.) af den kristliga *viljeuppfostran* såsom ett väsentligt moment i den förberedande nattvardsundervisningen. I st. f. att förändra konfirmationsordningen bör man, enligt förf:s tanke, arbeta på att vinna säkrare garantier för en kristlig undervisning och uppfostran åt de döpta barnen icke mindre i hemmen än i skolan, man bör öfva strängare tukt såväl vid mottagandet af konfirmander som under beredelsetiden, man bör vidare se till, att själfva undervisningen bättre motsvarar sin uppgift (denna fråga, beträffande hvilken förf. här blott ger några principiella vinkar, ämnar han närmare belysa i bokens 2:dra del), och man bör slutligen taga omsorgsfullare vård om den konfirmerade ungdomen: »ein Pfarrer, der nicht mit allen möglichen Mitteln seinen ehemaligen Konfirmanden nachgeht, verletzt seine Amtspflichten».

Synpunkter, liknande dem prof. Nathusius här framhållit, hafva äfven för öfrigt under diskussionen i konfirmationsfrågan trängt sig fram, i Tyskland vida mer än hos oss. Från flere håll har med synnerligt eftertryck betonats: det är icke så mycket konfirmationsakten som konfirmations*undervisningen*, som behöfver reformeras. Några af de skrifter, som till behandling upptagit just denna fråga, må här i

korthet påpekas: *(1) Der Konfirmationsunterricht.* Konferenzvortrag v. *Theod. Mandel,* luth. ev. Pfarrer zu Löbnitz (Gütersloh, Bertelsmann, 1902. 60 Pf.). *(2) Bedarf unser Konfirmandenunterricht einer Umgestaltung?* Von *W. Schulle,* Pfarrer (Gross-Lichterfelde, Berlin, E. Runge. 75 Pf.). *(3) Konfirmation und Konfirmandenunterricht.* Von Prof. Lic. *Edv. Simons* in Bonn (Tübingen, Mohr, 1900. 1: 80 M.). *(4) Zur Reform des Konfirmandenunterrichts.* Von Prof. Dr *Bertling.* Pastor zu Badersleben (Leipzig, Hinrichs, 1900. 80 Pf.). *(5) Die lehrplanmässige Organisation des Konfirmandenunterrichts.* Von *A. Eckert.* Pfarrer zu Strohsdorf (Berlin, Reuther, 1903. 80 Pf.).

(1) Mandels föredrag är klart uppställdt (Worin? Wie? Wen? Wann? — soll ich unterrichten? *Wer* s. u.?), men väl aforistiskt för att lämna någon behållning. Obestridligen innehåller det åtskilliga behjärtansvärda tankar, men tonen är onödigt oppositionell och polemisk; reformatorernas doplära är för förf. »schriftwidrig und grundirrig»; om erkända auktoriteter på det kateketiska området uttalar sig förf. i hög grad ringaktande, liksom i allmänhet om de teologiska universitetslärarne, som han icke synes anse ha gjort honom full rättvisa under hans studietid. Själfva den sakliga kärnan i hans broschyr tycka vi oss finna sid. 18. Han drifver där den satsen, att konfirmandundervisningens uppgift är »religiöse Denkübung», hvaraf sedan dragas följande konsekvenser: Stoffet för densamma bör vara begränsadt, urvalet af de ämnen, som skola behandlas, bör vara sådant, att dess behandling motsvarar såväl lärjungarnes som kateketernas genomsnittsbegåfning, ämnena böra lämpa sig för kateketisk behandling och vara så »belägna», att de öppna utsikt öfver det hela och möjliggöra, ja, drifva till fortsatt själfständigt tankearbete. Mot nu nämnda fordringar svara, enl. förf., dels läran om lagen på grundval af de 10 buden, dels läran om försoningen. Den

senare synes förf. vilja hafva utvecklad i anslutning till kursorisk läsning af Jesu lif. Såsom punkter, hvilka därvid böra utförligare belysas, nämnas: dopet, Jesu lära, undrens betydelse, bönen, fariseismen (motsatsen mellan trons och gärningarnas rättfärdighet), döden och uppståndelsen (försoning och återlösning) samt slutligen den heliga nattvarden — ett, såsom oss synes, egendomligt och rätt godtyckligt skema! — *(2)* Vida mer har *Schulles* bok tilltalat oss. Inledningsvis framhålles här vikten och värdet af *enhet* i konfirmationsundervisningen. I det följande ger förf. en delvis rätt humoristisk skildring af sina erfarenheter som nybegynnare på detta område — kanske dyka vid läsningen däraf hos mer än en liknande minnen upp ur det förflutna! — och leder sig därifrån fram till sin hufvudsats: vår konfirmandundervisning måste enhetligt regleras. För detta ändamål måste den rätta uppfattningen af konfirmationens väsen fixeras och konfirmandundervisningens uppgift fastställas. Men icke nog härmed: äfven ett visst lärostoff måste begränsas och en viss läroplan uppgöras. Förf:s förslag till fördelning af stoffet är i korthet denna: 1:sta hufvudst. repetitionsvis genomgånget, högst 4 t:ar; 2:dra hufvudst. på ett ingående sätt behandladt, 12 t:ar; 3:dje hufvudst. 3 t:ar; om Guds ord och sakramenten 6 t:ar; kyrkohistoriskt (och liturgiskt) stoff 16 timmar. 1:sta hufvudst. önskar förf. placeradt mellan 1:sta och 2:dra artikeln. Slutligen önskar förf. en ledtråd för undervisningen, hvad han kallar en konfirmandbok, samt en ordnad uppsikt öfver undervisningen, t. ex. genom inlämnande till vederbörande kyrkliga myndigheter af en redogörelse för hur densamma förlupit. — Professor *Simons (3)* går till väga med äkta tysk akademisk grundlighet. Han lämnar först en öfverblick öfver konfirmationens *införande* i de tyska landskyrkorna, skärskådar därefter konfirmationens *betydelse* och ingår sedan på frågan om konfirmations*åldern*, hvarvid han särskildt redogör för den

olika praxis, som i detta fall gäller i Schweiz, Holland och Ostfriesland och förordar en förbindelse mellan kyrklig undervisning och obligatorisk fortsättningsskola. Vidare beröres konfirmations*bekännelsen* (resp. löftena), för hvars mer enkla bibliska formulering förf. uttalar sig. Det viktigaste, säger förf., är dock *undervisningen:* tiden för densamma önskar han utsträckt till ett år. Efter att starkt hafva betonat och på flera sätt exemplifierat, att »zu Luther zurückkehren heisst immer noch fortschreiten», framhåller Simons till sist vikten af att taga fortsatt vård om de konfirmerade.

Bertling (4) intager en från närmast föregående författare i åtskilliga hänseenden väsentligt afvikande ståndpunkt. Så vill han t. ex. icke taga bort eller ens förtunna bekännelsen vid konfirmationen och hyser stora betänkligheter mot konfirmationsålderns framskjutande. För öfrigt riktar han framför allt sin uppmärksamhet på undervisningen. I fråga om dess förutsättningar ingår han särskildt på de för den n. v. tiden säregna inflytelser, under hvilka flertalet konfirmander stå. Med hänsyn till den vidt utbredda teoretiska och praktiska materialismen finner han undervisningen böra ställas på apologetisk grundval. De ungas »sinnen måste öppnas för Guds verksamhet inom den synliga världen». I det ex., förf. här lämnar på hur han själf i detta syfte plägar förfara, synas oss rent naturvetenskapliga iakttagelser och redogörelser intaga ett väl stort rum. Utom det att tiden ofta ej torde medgifva så stor utförlighet, lär knappast hvilken konfirmandlärare som helst vara i stånd att till verkligt gagn meddela en sådan undervisning, om det ock äfven för undervisningens skull otvifvelaktigt vore att önska, att vi präster ägde en djupare insikt i naturens underbara värld, så att vi bättre kunde peka på Guds fotspår där. I stora drag genomgår B. sedan det kateketiska undervisningsstoffet, darvid gifvande mången värdefull vink, om man än å andra sidan

känner sig oppositionellt stämd, t. ex. inför sådana påståenden som det, att Kristi fortsatta öfversteprästerliga verk skulle vara något för ungdomen allt för högt och därför böra förbigås! Att behandla nattvarden före dopet är väl ock ett minst sagdt underligt förslag. Öfver hufvud taget träder det psykologiska momentet rätt starkt fram i B:s broschyr. — Hvad slutligen *Eckert's* (5) »Lehrplan» angår, så har den ursprungligen stått införd i den pastoralteologiska tidskriften »Halte was du hast», hvarur den ofvan nämnda broschyren är ett särtryck. Förf. refererar i inledningen till ett större, förut af honom utgifvet arbete: »Die erziehende Religionsunterricht in Schule und Kirche», i hvilket han häfdat den uppfattningen, att den evang. religionsundervisningens mål vore att i barnens inre förbereda och underlätta en kommande trosafgörelse. Han bemöter påståendet, att kyrkans undervisning just såsom *själavårdande* skulle skilja sig från skolans; fastmer böra båda anses hafva samma mål och böra därför äfven bära samma karaktär. Konfirmandundervisningen är *specifikt kyrklig* undervisning — däri ligger dess egentliga kännemärke. Den vill leda öfver från passiviteten vid dopet till aktiviteten vid nattvarden. Förf. önskar därför 4:de och 5:te hufvudst. förbehållna åt konfirmandundervisningen, det 1:sta och 2:dra däremot helt och hållet hänvisade till skolan, som ock skulle hafva att i allmänhet behandla bönen, hvaremot först konfirmanderna skulle närmare införas i Fader vår. Dem vill förf. ock hafva undervisade i kyrkohistoriens hufvuddrag, ty »kyrkohistorien visar oss evangelium, objektiveradt i det kyrkliga lifvets former; den lär oss alltså känna den n. v. tidens kyrkliga lif såsom framsprunget ur evangelium». I det kyrkliga lifvets företeelser gäller det därför att uppvisa evangelii makt och göra användning däraf på barnens kyrkligt religiösa lif. Förutsättningen för den af Eckert uppgjorda läroplanen är en tvåårig kurs, såsom i

västra Tyskland ej sällan förekommer. Den afser både bibel- och psalmläsning, katekes och kyrkohistoria.

Vid senaste prästmöte i Kalmar 1902 diskuterades en af præses, kyrkoh. *P. O. Hultquist*, utgifven afhandling om *det kyrkliga katekumenatet* (Kalmar 1902, Tidn. Kalmars AB:s tryckeri). Afhandlingen, som delvis är af historiskt innehall, sönderfaller i tvänne hufvuddelar: dopkatekumenatet och konfirmandkatekumenatet. I inledn. till den senare afd. berör förf. förhållandet mellan såväl kyrka och skola som skola och hem. Något egendomlig förefaller sedan förf:s anordning af materialet, då han *före* den historiska exposén öfver konfirmandkatekumenatets utveckling upptager till behandling frågan om hvad som rätteligen bör ingå i vår nuvarande konfirmandundervisning. Väl lättvindigt synes förf. oss affärda (sid. 76) de mot vår nu gällande katekesutveckling framställda anmärkningarna såsom dels obefogade och icke förtjänande någon uppmärksamhet, dels drabbande icke själfva katekesen, utan blott ett orätt och olämpligt bruk af densamma. Det torde väl komma att visa sig, huruvida de med rätta anmärkta felen »genom en lindrig revision» stå att afhjälpa. I slutet af sin afhandling erinrar förf. om vikten af att ägna den konfirmerade ungdomen fortsatt vård. Med rätta framhåller han, att framgången af pastors arbete i denna del, liksom på så många andra områden, i väsentlig man beror däraf, att hos församlingen öfver hufvud kan väckas en kyrklig gemensamhetskänsla. Såsom hufvudomdöme torde om den föreliggande afhandlingen kunna sägas, att den utmärker sig för både grundlig bekantskap med och varmt intresse för det behandlade ämnet.

Allt för litet har man ofta nog vid utläggningen af Luthers lilla katekes beaktat och tillgodogjort sig Luthers egna tankar, sådana han uttalat dem i stora katekesen samt i andra sina skrifter. I viss mån kunde måhända denna urakt-

låtenhet ursäktas, så länge man var hänvisad till egen vidlyftig forskning uti och sammanställning af det öfverflödande rika materialet. Numera kan däremot denna ursäkt knappast gälla, sedan flere förf. i detta hänseende bjudit god handräckning. De tyska arbetena af *A. Nebe:* Der kleine Katechismus Luthers, ausgelegt aus Luthers Werken (Stuttgart, Greiner u. Pfeiffer, 1891; 397 sid.) och af *Th. Hardeland:* Der kl. Katech. D. Martini Lutheri, nach L:s Schriften ausgelegt und mit Auszügen aus L:s Schriften versehen (Göttingen, Vandenhoeck 1889, 230 sid.) äro icke längre nya, men fortfarande näppeligen bland oss mycket anlitade. *P. Eklunds:* Den apostoliska tron i Martin Luthers katekesutläggning (Lund, Gleerup) erbjuder visserligen mycket af värde, men afser blott en del af katekesen, hänför sig blott till de båda katekeserna, samt lider stor brist på nödig koncentration. Däremot synes det oss, som skulle några nyligen utgifna skrifter möjligen hafva lättare att vinna önskvärd spridning och befordra det nyss antydda önskemålet, nämligen: *Luthers sakramentslära i Stora Katekesen,* förklarande redogörelse af *O. Kronsjö,* kyrkoherde (Lund, Hj. Möller, i distrib., 1903; 174 sid. Pris 1: 50), samt fem af sogneprest *Chr. Schrøder* på danska utgifna häften med de resp. titlarna: »*Du skal — !*» — »*Jeg tror — !*» — »*Fader vor*» — »*Døber dem — !*» — »*Tager dette — !*» — tillsamman innehållande »Luthers Katechisme, forklaret ved udvalgte Steder af hans samlede Skrifter» (Odense, Milo's Boghandel; priset växlande mellan 1 kr. och 1: 50). Hvad det nyssnämnda *svenska* arbetet angår, synes det i viss mån ha tagit P. Eklunds förutnämnda verk till föredöme. I ett afseende skiljer det sig emellertid ifrån ifrågavarande bok, och detta icke till sin fördel. Eklund anför ordagrant stycke för stycke af den stora katekesen såsom text för sin utläggning; denna förmånliga anordning saknar man hos K., i följd hvaraf man

känner sig osäker och famlande inför de oupphörligt förekommande citaten af enstaka ord eller uttryck ur den stora katekesen. Har man denna till hands, är det ju godt och väl, men bra mycket mer bekvämt och praktiskt hade det då varit, om dess ord i sitt sammanhang — något stycke i sänder — här införts, helst med särskild stil. Nu förefaller »st. 12», »st. 17» o. s. v. föga upplysande, så mycket mindre som ingen numrering af styckena förekommer i de vanliga upplagorna af stora katekesen. Nagot omständlig och därigenom tröttande förefaller oss framställningen emellanat, da den dels gör stora utvikningar från den egentliga lutherska »texten», dels upptager till förklaring åtskilligt, som knappast tarfvar någon sådan. Men bortsedt från dessa smärre anmärkningar hafva vi endast att med tacksamhet erkänna förf:s lofvärda bemödande att göra Luthers stora katekes mera känd och värderad. *J. T. Bring.*

Genmäle.

I Anledning af den Anmeldelse, som Kyrklig Tidskrift for 1903, S. 460 flg. har bragt af min Bog om Kristi Nedfart, beder jeg om Plads for følgende Bemærkninger:

1. Anmelderen siger (S. 465), at jeg af 1 Petr. 3: 19 udleder, at Kristus *efter* sin Opstandelse er hengaaet til *Hades*, og at jeg søger Støtte for denne ejendommelige Theori i 1 Tim. 3: 16. Dette er en stor Misforstaaelse, og jeg maa meget beklage her at være bleven tillagt en Theori, som jeg netop Gang efter Gang har *bekæmpet* (jvfr. min Bog S. 180, 181, 182, 207, 230 o. s. v.).

2. Anmelderen mener at kunne undgaa den af mig hævdede Opfattelse, hvorefter 1 Petr. 3: 19 er Kristi Hadesophold ganske uvedkommende, idet han tror uden Vanskelighed at kunne fastholde den courante Opfattelse. Han mener nemlig at kunne forstaa »θανατωθεὶς σαρκί om själens afklädande af den köttsliga lifsformen och ζωοποιηθεὶς πνεύματι om själens iklädande af en mer andlig lifsform, en pneumatisk eller, om vi så vilja, mellankroppslig lifsform». Men ser Anmelderen da ikke, at de

citerede græske Ord, forstaaede paa denne Maade, kun komme til at udtale en Trivialitet, et Forhold nemlig, der saa langt fra at være ejendommeligt for Kristus meget mere er almenmenneskeligt? Og fremdeles: Er det da Kristi *Sjæl,* som er Subjektet for de citerede Ord, og kan man, hvad Ordparallelismen dog kræver, gennemføre den af Anmelderen fremsatte Opfattelse ogsaa med Hensyn til σαρκί og πνεύματι i 1 Petr. 4: 6 (jvfr min Bog S. 213 flg.)?

3. Anmelderen synes at mene, at Theorien om Kristi frelsende Hadesprædiken giver os tilfredsstillende Svar paa Spørgsmaalet om, hvorledes de, der ikke under Jordelivet have hørt Evangeliet, ville kunne være ansvarlige for Verdensdommeren. Uden at berøre de Grunde, jeg har fremført som Bevis for det modsatte (min Bog S. 243), vil Anmelderen forkaste den af mig fremsatte Hypothese, at de, som her paa Jorden ikke have lært Frelsens Vej at kende, maaske komme til Kundskab om denne i de vantros Hadesregion, hvortil de efter Døden hengaa, gennem derværende frafaldne Kristnes Bekendelser og Selvbebrejdelser (jvfr. Luk. 16: 19 flg,). Anmelderen indvender, at sligt ikke vilde frembyde nogen virksom Frelsesforkyndelse. Men denne Indvendning turde være forhastet. En tysk Theolog har nylig (E. Schmidt: Theol. Stud. und Krit. 1902, S. 597 flg.) med Rette hævdet, at Theorien om, at Kristus og Apostlene have øvet en veritabel Prædikenvirksomhed for Hedninger og andre ligestillede i Hades, bl. a. strander paa den Overvejelse, at slige afdøde, som ikke længer hæmmes af Jordelivets spredende og verdslige Roster, paa denne Maade vilde have et stort Fortrin fremfor dem, der kun faa Evangeliet forkyndt under Jordelivet, og det af Mennesker, der selv endnu kun vandre i Tro, ikke i Skuen. Skulle hine afdøde ikke have noget Fortrin fremfor os (Rom. 2: 11; Hebr. 11: 40), turde min ovennævnte Hypothese, som ikke lader dem blive Genstand for en saa direkte og personlig Evangelieforkyndelse som de paa Jorden levende Mennesker, dog maaske — som *Hypothese* — være mere plausibel end hin Theori. *P. Johs. Jensen.*

I första punkten beklagar förf. sig öfver, att jag skulle hafva refererat honom oriktigt genom att påstå, att han låter 1 Petr. 3: 19 handla om en Kristi *Hades*färd *efter* uppståndelsen, och i andra punktens första sats säges, att jag »mener at kunne undgaa» förf:s uppfattning, »hvorefter 1 Petr. 3: 19 er Kristi Hadesophold ganske uvedkommende». Det kunde synas, som om den senare anmärkningen vore den bästa vederläggningen af den första. Då förf. emellertid tydligen menar, att mitt refe-

rat i denna punkt icke motsvarar hvad han *vill* hafva sagt i sitt arbete, anser jag mig böra påpeka följande. Hvad förf. »Gang efter Gang har *bekæmpet*» är, att 1 Petr. 3: 19 handlar om Kristi descensus i den inom lutherska kyrkan vanliga meningen. Detta har jag äfven uttryckligen framhållit å sid. 464. Att förf. talat om en den uppståndne Kristi manifestation för »andarna», kan han väl icke heller förneka inför sina egna ord å s. 200: »Opstandelsen satte Kristus i Stand til overfor Aander, der fastholdtes af Dødsrigets Baand, at vise sig som den dødsovervindende, overfor frelsestrængende Mennesker paa Jorden som den frelsende og overfor Himlens stærke Englemagter som den overmægtige». Detsamma vill äfven förf:s utläggning af 1 Tim. 3: 16 söka visa, och förf. betonar på s. 204 (jmfr 207) att ἄγγελοι här kan betyda »onde, i Underverdenen hensatte ἄγγελοι». Så vidt jag ser, kan förf. under sådana förhållanden icke hafva tagit anstöt af något annat än mitt uttryck (s. 465) »nedstigit till Hades», emedan den uppståndne i sin pneumatiska tillvarelseform för att uppenbara sig icke behöfver lokalt förflytta sig. Men om äfven Skriftens lokala beteckningar icke få fattas groft rumligt, så kan ju förf. dock icke själf undgå att tala om t. ex. »Underverdenen». Menar förf. åter, att tillvarelseformen för de »Aander, der fastholdtes af Dødsrigets Baand» icke bör betecknas med 'Hades' utan med något annat, så finner jag detta ingenstädes tydligt sagdt, och i hvarje fall kvarstår min anmärkning, att Skriften ingenstädes talar om en dylik Kristi uppenbarelse — huru den än må tänkas — såvida man icke tyder 1 Tim. 3: 16 på det sätt, hvars osannolikhet jag sökt påvisa.

I fråga om de öfriga punkterna vill jag endast säga, att jag alldeles icke förstår, hvarför det skulle vara »trivialt», att Skriften om Kristus utsäger något, som är allmänmänskligt. Det sker dock ofta. Är det t. ex. icke allmänmänskligt att växa till i ålder (Luk. 2: 52)? I 1 Petr. 3: 19 skall ju för öfrigt med i fråga varande uttryck endast sägas, när och under hvilka förhållanden Kristus πορευθεὶς ἐκήρυξεν. Om en ordparallelism med 1 Petr. 4: 6 skall antagas och huru orden i så fall där böra förklaras, blefve för vidlyftigt att här utreda. Men äfven om en dylik förklaring innebure svårigheter, så kunde detta dock icke bevisa riktigheten af förf:s hypotes angående 1 Petr. 3: 19. — Antagandet af en i följd af Kristi Hadespredikan fortgående frälsningsförkunnelse i dödsriket synes mig på intet vis orimligt, men att evangelium t. ex. för hedningarne i dödsriket eller de odöpta barnen skall — eventuellt ofrivilligt — förkunnas af kristna affällingar, förefaller mig alltjämt omöjligt att ens hypotetiskt tänka. Hvad veta vi för öfrigt om de hämmande faktorer, som i dödsriket kunna finnas?

O. B—w.

Granskningar och anmälningar.

Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen, tillägnade domprosten C. A. Torén på hans nittioårsdag af forne och nuvarande lärare vid teologiska fakulteten i Uppsala. (W. Schultz' förlag. Pris 3: 75 kr.)

Såsom redan titeln angifver, är detta en publikation af säregen art, framkallad af en alldeles särskild anledning med uppgift att utgöra en vördnadens, tacksamhetens och tillgifvenhetens gärd åt den vördnadsvärde åldringen, Uppsaladomprosten, på hans nyligen firade nittioårsdag. Den inledes därför ock af en lika varmt hållen som högstämd lyckönskan, undertecknad af samtlige nu lefvande och forne ordinarie lärare, som med honom varit kolleger i Upsalafakulteten, icke mindre än tjugo stycken. Och af femton ibland dem finnas här längre eller kortare uppsatser.

En gifven följd af denna publikationens art är ju, att däri förekommer mycket olika innehåll och till en del äfven mycket olika ståndpunkter, liksom också att en del af bidragen är af mera tillfällig och efemär art. Detta hindrar dock icke, att de alla äro hvar på sitt sätt intressanta och tillsammans gifva en så mycket allsidigare och fullare totalbild. När därtill kommer, att flertalet ibland dem behandlar i vår tid särskildt aktuela spörsmål, är publikationen så mycket mer förtjänt af den teologiskt och kyrkligt intresserade allmänhetens uppmärksamhet, hvarför det ock synes skäligt att därom lämna en något utförligare anmälan.

Då skrifterna förekomma i bokstafsordning efter de olika författarenamnen och vi härvid lämpligast följa samma ordning, komma vi först till *domprosten Berggrens* uppsats: »*Om kärleken till Gud enligt jesuitisk, jansenistisk och qvietistisk åskådning*».

Efter en inledning om vikten af att rätt fatta detta det första och största budet samt om möjligheten af såväl som förklaringen till, att, det oaktadt, så väsentligen mot hvarandra stridande åsikter därom hysas och uttalas, följer en ganska utförlig, lika klar som intresseväckande, redogörelse för de

inom romerska kyrkan under 17:de århundradet framträdande jesuitiska, jansenistiska och qvietistiska åskådningarna beträffande denna sak. Och slutligen framhålles, att det äfven i vår tid och ibland oss finnes mer eller mindre starka ansatser till samma skarpt utpräglade religiösa riktningar, hvarför det alltjämt, i all synnerhet för kristendomsläraren och predikanten, är af vikt att vid framställningen af denna allt afgörande sak i undervisning och predikan hafva för ögonen hvad dessa riktningar därom lärt. Säkert är, att han själf däraf skulle kunna hämta mycket gagn och mången gång bättre sättas i tillfälle att hjälpa sina lärjungar och åhörare till rätta i det praktiska lifvet, där de redan äro eller snart skola blifva påverkade af än den ena, än den andra af dessa mer eller mindre farliga missriktningar.

»Om koncentration vid konfirmandundervisningen» har teologie *assistenten T. Bring* skrifvit en kort men god uppsats, däri han vid den så godt som okontrollerade konfirmandundervisningen först och främst framhåller behofvet af en sådan koncentration. Detta behof finner han motiveradt icke mindre i den inom vår kyrka häfdvunna korta undervisningstiden än i konfirmandernas utvecklingsstandpunkt och den säregna uppgift, som är satt för konfirmandundervisningen eller, skulle vi hellre vilja säga, konfirmandberedelsen.

Ty om man, såsom författaren riktigt gör, icke låter den bestå blott i en »samlande, sammanfattande undervisning» utan såsom en andra, därmed koordinerad uppgift räknar en de unges *»kyrkliga fostran»*, som har att föra dem in i kyrkans sed, ordning och lifsyttringar, framför allt dess gudstjänstlif, och enär detta allt icke kan ske blott eller ens hufvudsakligen genom undervisning, så vore det tydligen bättre att såsom gemensam benämning på detta viktiga icke blott pastorala utan kyrkliga arbete använda icke »konfirmandundervisning» utan just »konfirmandberedelse». Detta så mycket mer som enligt vår kyrkas ordning, sådan den t. o. m. i handboken fått sitt uttryck, både föräldrar och församling skola i det arbetet deltaga och det framför allt i vår tid kunde behöfvas en verklig och vida kraftigare koncentration äfven af de inflytelser, som härifrån skulle utgå för

åvägabringande af en konfirmandernas bättre kyrkliga fostran eller beredelse än den som hittills varit möjlig att åstadkomma.

Beträffande så själfva koncentrationen, framhåller vår författare att den i främsta rummet gäller det rent bibliskt-kateketiska stoffet. Hufvudsakerna böra skiljas ifrån bisakerna och de förra med uppoffrande af de senare ställas fram i ljuset, hvarvid särskildt sådana hufvudpunkter af den kristliga sanningen böra framhållas, som barnet är i stånd att personligen tillägna sig. Jesus Kristus bör icke blott vara det centrum, kring hvilket både bibelläsning och katekes undervisning vänder sig; han bör också af konfirmanderna kännas såsom den personliga medelpunkt, kring hvilken allt samlas. Med rätta erinras ock om det lämpliga i att redan från början, vid undervisningens planläggning, taga hänsyn till *konfirmationsfrågorna* och ställa *trosbekännelsen* såsom sammanfattningen af *evangelium om Guds kärlek* i spetsen för det hela, hvilket tydligen icke hindrar utan snarare kräfver, att *dopet* tages till utgångspunkt. Blefve denna erinran allmännare efterkommen och framför allt dopets sammanhang med konfirmationen framhållet och mer allvar lagdt in i den rent personliga kyrkliga fostran, så att icke hvilka som helst som blott hade åren och »minimi»-skolkursen inne, admitterades, skulle det helt säkert icke vara så illa ställdt med konfirmationen och konfirmandberedelsen som det nu tyvärr mångenstädes är.

Angående den *specifikt kyrkliga fostran* af de unge anvisas i fråga om kyrklig sed och ordning första rummet åt gudstjänsten och kyrkoåret, fast det därjämte säges, att det förvisso skulle vara af gagn, om äfven annan kyrklig sed (t. ex. vigsel m. m.) uppmärksammades och om de plikter framhölles, hvilka åligga hvarje medlem af vår kyrka, som verkligen vill gagna henne och befordra hennes sunda utveckling. Kommer så härtill, att äfven något införande i kyrkans historia och några meddelanden om missionen och den kyrkliga diakonien böra äga rum, så följer det af sig själf, att äfven här stark koncentration måste åstadkommas, så mycket mer som i dessa afseenden lämplig ledtråd saknas.

Men däraf bör en pastor icke låta sig afskräckas, ifall han eljes rätt vill fylla denna sin maktpåliggande och för vår kyrkas framtid så öfvermåttan viktiga uppgift.

»*Dogmats betydelse*» har af *professor Danell* gjorts till föremål för en lika grundlig som intressant utredning, hvilken vinner i aktuellt värde därigenom, att den företages på grundvalen af och med särskild hänsyn till den moderna uppfattning, som i Adolf Harnacks dogmhistoria och i hans icke mindre bekanta föreläsningar om »kristendomens väsen» fått sitt tydligaste uttryck. Efter en kort historisk öfverblick öfver de viktigare meningar, som framträdt angående dogmats betydelse och historiska utveckling, stannar författaren särskildt inför Harnacks framställning och lämnar en utförligare, fullt objektiv redogörelse för hans ståndpunkt, emedan den, och det nog icke utan skäl, synts honom vara typisk för bland både teologer och icke-teologer nu rätt gängse föreställning angående denna sak. Och mot bakgrunden af den sålunda lämnade historiska redogörelsen bryter sig författarens egen positiva framställning så mycket tydligare.

Med dogma förstår han den kyrkliga läran, såvidt som denna är offentligt angifven som kyrkans eller de särskilda kyrkosamfundens lära. Men därvid fäster han uppmärksamheten på, att dogmat icke blott är nedlagdt i och genom det teologiska tänkandet utvecklas ur de symboliska skrifterna utan, djupare sedt, är en till allt högre fullkomlighet syftande yttring af det andelif, som pulserar i kristenheten och som i och med Kristus och hans världsförsoning blifvit en verklighet. Dogmat är således icke blott en kyrklig lära, mycket mindre någon »petrificering» af denna eller någon från det andliga lifvet isolerad företeelse, som så mången i vår tid tyckes mena, utan det står, där det är rätt ställdt, i den allra närmaste rapport med detta lif själft, i det att det på samma gång är en yttring af det kristliga lifvet och gifver nya impulser åt detsamma. Dogmat är ett på den historiska utvecklingens väg framsprunget utflöde ur evangelium själft och måste implicite sägas ligga redan i evangelium, om än delvis latent och outveckladt. På denna ståndpunkt försvinner hvarje fientlig motsättning mellan »evangelium» och dogma eller

dogmatisk kristendom, då evangeliet både är källan och den ständigt verksamma, kritiska och högsta normen för all dogmats sanna utveckling.

Den motsättning mellan dogma och evangelium, som man på sista tiden gjort så mycket väsen af, är i själfva verket — såsom författaren visar — icke en motsats mellan dogma och evangelium utan mellan gammalt och nytt dogma, mellan evangelisk kristendom och en därifrån mer eller mindre emanciperad lifs- och världsåskådning. Harnacks ståndpunkt är ju, som bekant, den, att det dogma, som faktiskt blifvit utbildadt i den gamla kristenheten och sedan trots många modifikationer och kompletteringar väsentligen varit gällande intill våra dagar, i sin grund och till sitt egentliga väsen varit produkt icke af evangelium utan af en mot evangelium stridande hellenistisk, rent hednisk åskådning. Det är isynnerhet trinitetsdogmen och kristologien, som anföras såsom bevis därpå och som man nu vill hafva bort.

Författaren fäster emellertid härvid uppmärksamheten på, att hufvudsaken i dessa dogmata — bekännelsen till den treenige Guden och den evige Gudssonen, som för att utföra sitt frälsningsverk blifvit människa — likväl obestridligen utgör medelpunkten i den apostoliska predikan. Han framhåller, huru man, därest man här ville vara konsekvent, måste påstå, att det för evangelium främmande innehållet kommit in redan i apostlarnes predikan och det i skriften föreliggande evangeliet. Detta är ju också hvad som på sista tiden skett, då man nu så allmänt söker skilja mellan »Kristi kristendom» och apostlarnes och, såsom Harnack, säger, att Kristus själf icke hör till evangeliet annat än i en mycket oegentlig mening.

Gent emot en sådan ståndpunkt må det väl vara berättigadt att säga, det här icke blott en förvanskad och oriktig uppfattning af dogmat utan af själfva kristendomen och det i den grundväsentliga framträder. Och hvad författaren sedermera i slutet framhåller såsom förklaring till, att denna uppfattning blifvit så allmän och motsättningen så skarp, då han hänvisar till den i grunden mot kristendomen rakt motsatta världsåskådningen — äfven om detta icke för alla är

klart medvetet och det ännu finnes många öfvergångs- och blandningsformer mellan dessa motsatta lifsåskådningar — det är något, som lika mycket vittnar om klar inblick i den nu pågående stridens djupaste innebörd, som det är väl värdt grundlig eftertanke af alla dem, som i denna strid på ett eller annat sätt deltaga.

Af *ärkebiskop Ekman* är i festskriften infördt ett *prästvigningstal,* hållet i Uppsala domkyrka den 25:te sistlidne januari med text ur Matt. 13: 52: »Hvar och en skriftlärd, som blifvit gjord till himmelrikets lärjunge, är lik en husbonde, som ur sitt förråd bär fram nytt och gammalt».

»*Om det heliga nådemedelsämbetet*» har *domprosten G. Jakobsson* skrifvit en uppsats, däri efter en kort ingress om nådemedlen först visas, att uppdraget att förvalta nådemedlen är en Herrens stiftelse, som är lämnad åt Kristi församling, ej åt någon enskild människa, och sedermera, att församlingen, såsom varande Kristi kropp, är en lefvande organism, ett organiskt helt med många olika lemmar och organ, bland hvilka nådemedelsämbetetet är det mest centrala, och därför måste lida stor skada däraf, att så många, som icke af församlingen erhållit något uppdrag, likväl på eget bevåg och ansvar taga sig för att utföra ämbetets funktioner. Till sist redogöres för de olika funktioner, som inom den äldsta kristna församlingen utöfvades af ämbetsbärarne med beklagande af, att dessa sedermera smält samman till ett enda ämbete, prästämbetet, och påpekande af, att församlingen håller på att i diakonatet återfå en af dessa ursprungliga funktioner och att hon i bön och längtan bör sträcka sig efter att om möjligt återfå dem alla.

Af *biskop Keijser* lämnas i »*Ett stycke själavårdslära*» en kort men gripande skildring ur det verkliga lifvet, lika sant evangelisk som kraftigt uppfordrande för hvarje själasörjare att med vaken och ödmjuk lärjungablick akta på lifvets lärdomar och alltjämt lära af honom, som är den rätte själasörjaren.

I »*Några ord om nyrationalismen och dess bekämpande*» sprider *professor Kolmodin* välbehöflig klarhet öfver en af våra dagars märkligare företeelser. Den jämförelse och distink-

tion, han gör mellan den gamla och den s. k. nya rationalismen, är den, att den förra var ett människoandens försök att lösgöra särskildt moralen från den gudomliga uppenbarelsen, under det att den senare söker frigöra sig från den gudomliga uppenbarelsen äfven i fråga om religionen och, då den går som längst, fattar religionen såsom en människans egen skapelse samt därför förr eller senare måste leda till fullkomlig irreligiositet. Då det blifver fråga om nyrationalismens bekämpande, framhåller författaren med rätta nödvändigheten af att gifva honom rätt i det han möjligen kan hafva rätt och att se den i dess rätta historiska belysning samt att noga skilja mellan nyrationalism och nyrationalister. Många s. k. nyrationalister hafva vida mer positiv kristendom än de själfva veta af; men därför är riktningen icke mindre farlig. Nyrationalismen har rätt, då den med sin skarpa blick för det mänskliga betonar, att såväl den heliga skrift som Kristi personlighet har en mänsklig sida och därigenom onekligen låter såväl skriften som Kristus i viss mån rycka oss vida närmare in på lifvet.

Särskildt i vår tid, då den naturvetenskapliga forskningen mynnat ut i hvad man kallat agnosticism och så många både bildade och obildade kommit så långt bort ifrån kristendom och Kristus, har det haft och kan det få sin mycket stora betydelse, att nyrationalismen med sådan kraft pekar på Kristus såsom den enastående i släktet, att den kan få många af dessa människor att stanna inför honom undrande och spörjande: hvem är han? Här är och kan den blifva en brygga till verklig kristendom för mer än en, som helt och hållet synts hafva brutit med densamma, ifall de nämligen icke blifva stående vid hvad som för nyrationalismen i detta afseende är utmärkande.

Men där situationen är en annan, där det ännu finnes kvar åtminstone positiv kristlig auktoritetstro, där verkar och måste nyrationalismen verka ödeläggande, i fall dess evangelium mottages såsom det gifver sig ut för att vara: det sanna och fulla evangeliet. Långt ifrån att föra till en högre ståndpunkt än den evangeliskt kyrkliga eller blifva en brygga till verklig kristendom leder den då ut på ett farligt sluttande

plan, som kan sluta med det religiöst sedliga lifvets fullständiga upplösning.

Det är därför af ytterst stor vikt att klargöra den verkliga situationen och att både i negativt och positivt afseende ådagalägga nyrationalismens torftighet, ensidighet och ohållbarhet i jämförelse med den bibliska, sant evangeliska och uppenbarelsetrogna kristendomen, för att därmedelst varna alla om faran okunniga och söka hjälpa alla ärliga, uppriktiga nyrationalister fram till det rika, fullt bibliska evangeliet. Det kraftigaste vapnet i denna strid är, utom det närmast liggande: en teologisk vetenskap med positivt kristlig karaktär, ett friskt och sundt kristligt lif, i hvilket just de trossanningar, som nyrationalismen vill beröfva oss, uppenbara sin oumbärliga världsöfvervinnande kraft. Däri ligger — såsom författaren till slut med rätta framhåller — en fingervisning af betydelse icke blott för teologerna utan icke minst för »de stilla i landet», som icke kunna följa med i de vetenskapligt teologiska debatterna, men icke desto mindre äro och böra vara intresserade af hur den pågående striden utkämpas.

I »*Bidrag till konfirmationens historia i Sverige*» lämnar *professor Lundström* lärorika illustrationer på, huru svårt det är att komma till rätta med afseende på åtskilliga betydelsefulla moment i konfirmationens historiska införande i vår svenska kyrka, sedan han inledningsvis framhållit det beklagliga i, att efter mindre än ett århundrades förlopp från konfirmationens lagstadgade införande och trots de gjorda erfarenheterna om konfirmationens goda frukter nu en rörelse satts i gång mot konfirmationslöftena och äfven mot konfirmationen såsom sådan, som måste befaras sammanhänga med bristande insikt i lika mycket den evangeliska konfirmationens historia som i dess egentliga väsen.

»*Om den Johanneiska logosidén och den etiskt-religiösa undervisningen*» af *professor Martin* är i mer än ett afseende en något egendomlig uppsats. Den begynner med att framhålla, att det åligger innehafvaren af den Torénska lärostolen att deltaga i lösningen af de stora uppgifter, som utgöra förutsättningen för ett fruktbringande meddelande af den religiöst-etiska undervisningen inom vår svenska kyrka. Såsom sär-

skild anledning för val af ämne angifves rektor Wærns uppseendeväckande skrift om religionsundervisning och den religiöst-etiska uppfostran, däri han säges hafva »riktat en kraftig stöt mot den kyrkliga treenighetsläran», sådan den i våra religiösa läroböcker framställes och sådan han finner den delvis grundad i Johannesprologen. Man skulle då väntat att få se en grundlig vederläggning af detta bedröfliga opus eller åtminstone ett ådagaläggande af huru litet denne »framstående representant för svenskt undervisningsväsen», som han kallas, månde hafva fattat af den religiöst-etiska uppfostringsuppgift, som vår svenska kyrka har att lösa både vid lärarinneseminarier och andra undervisningsanstalter.

Men i stället öfverraskas man, efter ett långt citat af Wærn, först och främst af den förklaringen, att författaren »åtminstone delvis måste gifva rektor Wern rätt med hänsyn till hans angrepp på den dogmatiska lärobyggnad, som man hufvudsakligen på detta bibelställe uppfört», och sedan af så godt som hela framställningen, som går ut på ingenting mindre än att den för hela den ekumeniska kristenheten gemensamma gammalkyrkliga läran om Kristi personliga preexistens, såsom den af Fadren enfödde Sonen, skulle sakna stöd både i prologen och Johannesevangeliet och innebära »stora faror för såväl barnasinnet som för hela den religiöst-etiska undervisningen».

Det försök till exegetisk och dogmatisk bevisning, som härför presteras, tillåter utrymmet oss icke att närmare ingå på; men vi kunna icke underlåta att som vår mening uttala att, fast det som argument *mot* den gamla uppfattningen och *för* den s. k. nya ofta upprepas: »det är svårt att fatta», det förklaras »enklare så», så är författarens uppfattning nog icke mindre svår att verkligen tillägna sig och försvara, då den — hvilket är ännu betänkligare — står i så uppenbar motsägelse mot både Johannesprologen och så många Kristi egna såväl som Johanneiska och Paulinska utsagor.

Att föreliggande uppsats skulle kunna lämna något i positivt hänseende fruktbringande bidrag till lösningen af den religiöst-etiska undervisnings- och uppfostringsuppgiften, som är vår svenska kyrka förelagd och hvilken hon särskildt gent

emot sådana angrepp som det Wærnska visserligen borde vara betänkt på att gifva en bättre lösning än som hittills lyckats, det få vi bekänna oss hafva »svårt att förstå»; det är något, som vi tills vidare åtminstone nödgas högeligen betvifla. Vi föreställa oss, att det icke minst på den vördnadsbjudande åldringen, domprosten Torén, månde hafva gjort ett djupt vemodigt intryck, att just den nuvarande innehafvaren af hans lärostol till den i öfrigt så glädjande festpublikationen kontribuerat med ett bidrag af denna art.

»*Några ord om beredelsen till det evangeliska prästämbetet*» af *professor Norrby* innehåller ett mycket värdefullt inlägg, som förtjänar att grundligt studeras i första hand tydligen men icke blott af teologie studerande och prästkandidater, den ena generationen efter den andra, utan ock af i tjänstgöring stadde präster, så visst som det är, att det evangeliska prästämbetet är ett så högt och viktigt ämbete, att beredelsen till detsamma aldrig kan afslutas eller hinna blifva fullt »färdig» utan ständigt behöfver fortgå, så länge ämbetsverksamheten räcker.

Efter en inledning om prästämbetets höga uppgift och om de personliga förutsättningarna för en rätt beredelse därtill redogöres först för *studierna*, som härför erfordras, därefter för det religiösa tviflet, såsom ett i vår tid ofrånkomligt genomgangsstadium, och för huru kampen mot tviflet för tron skall genomkämpas till seger under sökande af hjälp hos honom, som är trons begynnare och fullbordare, genom frälsningsangeläget studium af det heliga skriftordet såsom Guds ord samt genom trogen och trägen bön. Sedan det vidare redogjorts för förpliktelsen att göra sig hemmastadd i och intaga den rätta, sant evangeliska ställningen till kyrkans bekännelseskrifter, afslutas uppsatsen med manga goda och ibland rätt humoristiska men icke desto mindre mycket allvarliga vinkar angående den unge teologens såväl som den tjänstgörande prästens sociala lif och umgängelse.

I »*Psalmen 424 i 1819 års psalmbok, historisk undersökning*» af *professor Quensel*, lämnas en högeligen intressant belysning af huru denna härliga psalm tvifvelsutan är af svenskt ursprung och icke, såsom förut antagits, af danskt, fran medlet

af 1400-talet, samt huru den ursprungligen varit »så mättad af svärmisk, glödande Mariadyrkan» men sedermera på 15- och 1600-talen så småningom omarbetats till den äkta lutherska och rikt evangeliska morgonpsalm, som vi ännu äga i 1819 års psalmbok, fastän tyvärr därifrån uteslutits de två sköna verserna »Gud Fader, Son och helge And'» etc. och »Det heliga kors, där Herren vardt död».

»*Tankens rätt på det religiösa och kristliga området*», föredrag inför akademiska medborgare i Uppsala af *professor Rudin*, är ett utomordentligt gediget, tilltalande och tankerikt föredrag, som både förtjänar att läsas och »tänkas om igen» flera gånger icke blott af akademiska utan äfven af andra medborgare, som eljes vilja göra anspråk på att vara »tänkande människor» och hvilka eljes icke gärna kunna undgå att tala om äfven hvad som rör sig på det religiösa och kristliga området.

Det skulle varit mycket frestande att genom ett utförligare referat gifva en antydan om innehållets rikhaltighet, men tyvärr förhindras vi därifrån af utrymmesskäl och nödgas därför inskränka oss till att anföra några af hufvudrubrikerna. Med utgångspunkt ifrån inskriptionen öfver universitetsaulan i Uppsala: »Att tänka fritt är stort men att tänka rätt är större» och ifrån 2 Kor. 10: 4—6 utvecklas först den rätt och det oemotståndliga inre behof, människotanken har att göra sig själf gällande äfven på det högsta området, vidare hvad det vill säga att tänka, hvarmed vi skola tänka och huru vi skola tänka för att komma fram till det högsta eller den högste, Gud själf, och sedan huru vi skola tänka hos och inför honom, som är den personliga »sanningen», Jesus Kristus. »Vi må tänka ödmjukt, frimodigt, i frihet, stort, med bedjande hjärta och då visserligen vidt såsom himmelen och evigheten», heter det därom sammanfattande. Och sedan lämnas till slut ytterligare belysande exempel på sådant tänkande, hvarjämte det framhålles, hvilket för evigheten afgörande ansvar tänkandet har med sig lika väl som handlandet.

»*Om gamla testamentets messianska profetior*», några aforismer af *professor Stave*. Här lämnas en mycket god och klargörande utredning af de messianska profetiorna, där det

först ådagalägges, huru hvarken den i äldre tider gängse uppfattningen eller den nu s. k. »moderna» förmår på ett tillfredsställande sätt lösa det problem, som här föreligger, och sedermera hvilka sanningsmoment som likväl i bådadera finnas, samt slutligen huru problemet kan och bör lösas endast därigenom, att profetiorna uppfattas icke såsom liggande på *ett* plan eller omedelbart afseende den person, som af nya testamentet angifves såsom deras uppfyllare utan såsom växlande bilder af det allt närmare ryckande messiasidealet i sin totalitet, hvilka äro betingade icke mindre af den historiska verkligheten på de olika profeternas tid än af Guds därtill sig anslutande pedagogiska ledning af sitt folk hän emot den fullkomliga frälsning, som i och med Herren Jesus Kristus och hans frälsningsverk erhöll sitt första, grundläggande förverkligande.

»*Uppenbarelsereligion*», några synpunkter i anledning af Babel-bibeldiskussionen af *professor Söderblom*. I inledningen till denna intresseväckande uppsats framhålles bland annat mycket riktigt, att församlingen icke behöfver känna sig hvarken »ofredad eller orolig» inför den allvarliga assyriologiska forskningen och den »panbabyloniska hänförelsen», som af Friedrich Delitzschs uppseendeväckande skrift: »Babel und Bibel» framkallats, utan i fullkomlig trygghet kan vänta den närmare upplysning, som behöfves, enär en stor del af de där gjorda påståendena endast är mer eller mindre osäkra konklusioner af kända eller sannolika fakta och lösa förmodanden, hvilka för öfrigt sammanhänga med en allmän teori om uppenbarelse och religion, som numera måste anses som föråldrad och ohållbar.

Hufvudsynpunkterna, som sedermera göras gällande, äro först och främst den, att vid bedömandet af de olika religionerna hufvudvikten icke får läggas på en jämförelse mellan den moraliska höjdskalan, utan att den religiösa kraften och ingenting annat måste vara det, som innerst och djupast fäller utslaget; vidare, att ingen religion är blott kulturprodukt utan att all religion beror på en uppenbarelse, men att det gifves en bestämd gränslinie inom religionens historia, som skiljer natur- eller kulturreligionerna från profetreligionen

och kristendomen och som betingas däraf, att dessa senare härledas ifrån en särskild Guds uppenbarelse.

På det för öfrigt rikhaltiga innehållet kunna vi här icke närmare inlåta oss utan inskränka oss till att med glädje konstatera och instämma i hvad författaren anför som slutresultat af sin undersökning, att »den kristna församlingen ej kan bygga sin visshet om att äga Guds uppenbarelse, Guds ord genom profeterna och i Kristus, på någon historisk eller psykologisk undersökning» utan måste »bygga sin visshet på kyrkans af hvarje pånyttfödd själ besannade erfarenhet och vittnesbörd» samt att den komparativa religionsvetenskapen, »*bländad*», som den ännu är af arbetsfältets mångskiftande rikedom, ej ännu fått blicken koncentrerad på den egendomliga *gränslinie* inom religionens historia, som ej kan undgå att tilldraga sig den största uppmärksamhet.

»*Gamla testamentets religiösa auktoritet och värde*» göres slutligen af *biskop Ullman* till föremål för en mycket grundlig undersökning. Inledningsvis redogöres först för den moderna bibelkritikens särskildt på detta område betänkliga inflytande och sedermera lämnas allt det erkännande, som kan och bör gifvas åt hvad den uppenbarelsetrogna bibelforskningen förmått uträtta för att i klarare belysning ställa fram den gammaltestamentliga frälsningsuppenbarelsen i dess historiska utveckling. Med utgångspunkt i och redogörelse för den ställning, som Herren Jesus Kristus själf intog till det gamla testamentet under sin lefnad på jorden, drages däraf den självklara konsekvensen, att det gamla testamentets heliga skrifter tillerkännes gudomlig auktoritet beträffande det religiösa grundförhållandet mellan uppenbarelsens Gud och människorna samt att den kristna församlingen tillmäter detsamma ett motsvarande, i högsta grad betydelsefullt värde för sitt religiöst sedliga lif.

Detta värde specialiseras sedermera därhän, att det träder oss till mötes i de stora vägledande sanningsidéerna om Gud, om människorna samt om det personliga förhållandet mellan Gud och mänskligheten, i den djupt personliga, religiösa fromhet, hvaraf så talrika uppbyggelserika yttringar efterlämnats, i det rika material och de många förträffliga uppslag, som gifvas

i fråga om att bedöma, tukta och rätta det statligt borgerliga samfundslifvet i dess relation till Gud, hans vilja och heliga stiftelser samt slutligen icke mindre i den värdefulla vägledningen till religiös världsbetraktelse i stort, till sann och måttfull uppskattning af förhållandet mellan kyrkan och staten och till rätt uppskattande af de stora missionsuppgifternas lösning i hednavärlden.

Redan detta ytterst knapphändiga referat af det rikhaltiga innehåll, som i denna uppsats såväl som i de förut omnämnda är till finnandes, och än mer dessa uppsatsers öfver hufvud taget gedigna karaktär torde tillräckligt motivera den önskan, hvarmed vi afsluta denna anmälan, att ifrågavarande skrifter måtte förvärfva sig en vidsträcktare läsekrets och där blifva så flitigt studerade, som de verkligen äro förtjänta af. *O. H.*

EKLUND, J. A., *Teologisk Encyklopedi.* Uppsala, W. Schultz. 280 sid. Pris 4 kr.

Titeln låter nog för de flesta föga lockande. De idéassociationer, som termen »teologisk encyklopedi» väcker, gå kanske icke blott för den »stora allmänheten» utan ock för många »teologer» ungefärligen ut på en ändlös uppräkning af författarenamn och boktitlar, med hvilka man hvarken förr haft eller senare fått något att skaffa, plus en hop abstrakta vetenskapliga regler, af hvilka man haft det bestämda intrycket, att de aldrig användts eller skola komma att användas. Och så har väl stundom encyklopedi skrifvits, att det blifvit något i den vägen. Men det var då näppeligen encyklopediens fel. Ty att ett encyklopediskt arbete ej behöfver vara något ofruktbart, därpå finnas de mest glänsande bevis. Ett af de arbeten, som på det mest epokgörande sätt ingripit i den nyare teologiens utveckling är — det är värdt att minnas — en teologisk encyklopedi: *Schleiermachers* »*Kurze Darstellung*» kan utan öfverdrift ställas vid sidan både af hans »Reden» och t. o. m. hans »Christliche Glaube». Inom vår svenska teologi höra t. ex. *Reuterdahls* och *E. G. Brings* encyklopediska utkast till de få äldre arbeten, som man ännu alltemellanåt ser citerade. Från senare tid ha vi i *P. Ek-*

lunds: »Den teologiska vetenskapen» ett exempel på, hvilket på fruktbara uppslag rikt innehåll som kan få rum just inom en encyklopedisk ram. Och *J. A. Eklunds* arbete slutligen synes vara förträffligt egnadt att skingra en hel del kvarstående misstankar mot encyklopedien — särskildt den för *tråkighet*. Rättvisligen bör visserligen åter tilläggas, att allt detta nu inte heller precis är encyklopediens förtjänst.

Det är ej blott namnlikheten som lägger en jämförelse nära mellan de båda domprostarne Eklunds encyklopediska arbeten. De ha äfven eljest sina karaktäristiska likhetspunkter — och vid sidan däraf så pass stora olikheter, att de i flera afseenden kunna sägas lyckligt komplettera hvarandra.

I allt hvad som rör de historiska partierna har J. A. Eklunds arbete ett otvetydigt företräde. Hvad som hos P. Eklund i detta hänseende gafs gjorde ofta — åtminstone när man kom något längre in i detaljerna — intryck af att af förf. snarast betraktas såsom ett slags tvångsarbete, som han längtade att så hastigt som möjligt komma ifrån. Att äfven i J. A. Eklunds arbete anmärkningar skulle kunna göras såväl mot en del detaljuppgifters absoluta korrekthet som särskildt mot deras urval taga vi för gifvet — det är vid ett sådant arbete som detta egentligen självklart, och vi vilja alls ej gifva oss sken af att sitta inne med något öfverväldigande bevismaterial. Men man märker öfverallt, att förf. känt ett verkligt intresse äfven för den historiska sidan af sin uppgift, och de öfversikter han gifver äro, såvidt vi kunna döma, i stort sedt både instruktiva och — hvad här nästan är hufvudsaken — öfverskådliga; de torde i allmänhet lyckligt hålla den svårfunna rätta midten mellan för mycket och för litet.

Naturligtvis märker man dock, att äfven J. A. Eklunds hufvudintresse är samladt kring den »tetiska» framställningen — eljest vore han icke encykloped. Och äfven i detta hänseende kunde en hel del anföras till hans arbetes förmån. Vida mer än hos P. Eklund föres man hos honom midt in i det verkliga, nutida teologiska arbetet med alla dess fullt aktuella problem, får ett starkare intryck både af dess famlande osäkerhet och

dess rika mångsidighet. Dock kunna vi ej neka, att här P. Eklunds arbete synes oss vara af en betydligt starkare veten skaplig *totalverkan.* Det beror utan tvifvel närmast på den större systematiska stränghet och energi, hvarmed där de ledande grundtankarne fullföljdes och genomfördes. Det hade ju också sina tämligen tydliga svagheter med sig: visst verkade framställningen ofta, såsom J. A. Eklund uttrycker det, »litet sökt i sina konstruktioner»; såg man någon gång under läsningen upp ifrån boken, hade man nog en känsla af, att man varit inne i en rätt underlig abstraktionernas värld. Men hur det var: trots detta eller kanske just till följd häraf »satt det kvar» och gaf, för att åter citera J. A. Eklund, mer än de flesta arbeten »anledning att tänka», ej blott under läsningen utan äfven efteråt. Då föll ju snart nog det stränga systematiska bandet sönder, men det var dock det, som hållit hop det rika tankeinnehållet så länge, att en del däraf fick tid på sig att verkligen slå rot. I fråga om idérikedom kan J. A. Eklunds arbete mäta sig med hans namnes. Och man har också ett rätt bestämdt intryck af, att äfven här för *författaren* en enhetlig totalåskådning står bakom och uppbär det hela. Men åtminstone de flesta läsare skola nog ofta känna en önskan att för sina behof ha fått denna mera uttryckligt formulerad och starkare kursiverad. Att så ej skett, har nu visserligen helt säkert till stor del sin grund i en medveten afsikt hos författaren, i hans starka motvilja mot allt hvad som smakar af konstruktion. Det hör ju till de mest typiska dragen i den tunga, förtyskade »vetenskaplighet», som han aldrig tröttnar att bekämpa. Men tyvärr är gränslinjen mellan »konstruktion» och »system» ytterligt hårfin, om den ens — för en »teologia terrestris» — existerar. Och då nu encyklopedien i viss mening är den »systematiska» vetenskapen framför alla andra, då den, såsom förf. själf i sitt arbetes allra första ord betonar, har sin innersta drifkraft i människoandens outplånliga sträfvan att »söka uppfatta hela *tillvaron såsom ett enhetligt system*», så tro vi, att det här är bättre att vara för litet än för mycket rädd för konstruktioner. Mot en så paradoxal förf. som J. A. Eklund skulle vi t. o. m.

vilja våga den paradoxen: en encykloped *skall* konstruera, *skall* hålla fast sina tankar litet för länge och inskärpa dem litet för envist — för att få dem att fastna. Nu har man nog vid studiet af förf:s arbete en känsla af, att det är en alltför stor procent af det myckna man fått, som man åter tappat bort på vägen. Sådant är det intryck vi fått vid en genomläsning af det »i sträck». Däremot synes det oss nästan idealiskt som en bok att »slå i». Hvar man slår, skall man då finna *både* »multa» och »multum», kunna ostördt njuta af alla träffande enskildheter och än fröjdas än för ett ögonblick — men aldrig mer än för ett ögonblick — förargas öfver den sällsynta frispråkighet, hvarmed förf. utdelar sina sidohugg både till höger och vänster.

Ett, såvidt vi förstå, afgjordt lyckligt uttryck har däremot förf:s sträfvan att undvika all slags konstruktion fått i den anordning han valt för sitt arbetes disposition — däri att han, i motsats till de flesta encyklopediska författare, öfverallt låter den historiska framställningen föregå den tetiska. Därigenom får i alla händelser läsaren en välgörande känsla af, att förf. på intet sätt söker att öfverrumpla honom med sina egna idéer utan velat bereda honom allt det tillfälle till kontroll, som varit honom möjligt; och förf. själf har helt visst just häri haft en hjälp att hålla sitt intresse friskt för de historiska öfversikterna. Men det är ock en allmännare princip, som han genom denna anordning velat så eftertryckligt som möjligt inskärpa. Liksom teologien i allmänhet har att betrakta kristendomen från två synpunkter: hvad den *faktiskt* är, och hvad den till sin *idé* är, så har ock encyklopedien att rörande sitt speciella objekt, *teologien,* besvara de två frågorna: hvad den *är* och hvad den *bör* vara. Men lika förfeladt eller åtminstone illusoriskt som hvarje försök att utan hänsyn till dess historiska verklighet konstruera »kristendomens begrepp» måste vara och visat sig vara, lika förvändt vore det, om encyklopedien gåfve sig sken af, att den nu liksom skulle till att »skapa» teologiens »begrepp» eller »väsen». Äfven teologien är först och främst en historisk realitet, och det är ej likgiltigt, att detta kommer till uttryck äfven i encyklopediens formella anordning (sid. 28, jfr sid.

122 ff.). I det nu förf. kombinerar denna indelningsgrund med den vanliga efter en »allmän» och en »speciell del», blir gången den, att han, efter en inledande utredning af encyklopediens begrepp och uppgift, i sin första hufvuddel redogör för »teologien i dess historiska och normala gestaltning» under de tre underafdelningarna: 1) »teologiens historiska utveckling», 2) »teologien i dess förhållande till kristendom, kyrka och vetenskap», 3) »teologiens indelning». Det kapitel, som här står i midten, utgör ock hela arbetets centrum. Här är det de stora principiella frågorna komma till tals, såsom, för att taga några ur högen: om den teologiska forskningen såsom historisk och normativ; om de empiriska, kritiska och spekulativa metodernas betydelse och inbördes förhållande; om teologiens förhållande till andra vetenskaper och till filosofien. Här får ock teologiens framställningsmetod sitt eget för dess förf. högst karaktäristiska kapitel. Den andra hufvuddelen afhandlar så efter samma grundskema »teologiens särskilda afdelningar». Endast på de frågor, som röra den »propedeutiska teologien» själf, ingår emellertid förf. något utförligare, då han anser »hvarje disciplins egen representant mest kompetent att skrifva sin disciplins historia och encyklopedi» (sid. 197). Encyklopedikern bör icke söka »noga kartlägga hvarje fläck inom teologiens hela sfär», »icke gå längre än till dess han kunnat angifva sådana grenar, som hafva någon rätt att räknas såsom självständiga discipliner» (sid. 26 f.). Principen är otvifvelaktigt riktig, dess tillämpning strängt, kanske till och med något för strängt genomförd.

Bland alla de problem förf. berör är det ett, till hvilket han ständigt på nytt återkommer såsom det centrala eller åtminstone för vår tid framför andra »brännande» — det är det redan berörda om förhållandet mellan det historiska och det normativa, mellan »faktum» och »idé» i kristendomen och dess vetenskap, teologien. Förf. framhåller å ena sidan kraftigt, hur det visat sig, »att kristendomen vetenskapligt taget kommer till sin rätt endast om den först och främst behandlas som ett historiskt faktum». Men än bestämdare inskärper han å andra sidan, att teologien aldrig kan nöja sig med att blott vara historia. De yrkanden, som i vår tid

framkommit i sådan riktning, visa tillbaka till en motsättning, som rör något vida djupare än alla vetenskapliga metodfrågor; som gäller själfva den kristna lifsåskådningen i dess innersta centrum. De innesluta »en principiell åskådning, i hvilken kristendomens art i dess enhet af faktum och idé icke kan komma till sin rätt». Men är det just så kristendomen framträder, så äro ock alla försök att grunda dess normativa giltighet i något utanför dess historiska verklighet liggande, i »ett öfver kristendomen upphöjdt förnuft» el. dyl. förfelade. Teologien har naturligtvis att rätta sina metoder efter sitt objekts art, och dess normativa uppgift kan således ej bli någon annan än att söka framvisa »idén» »just *inom* samma verklighet, som historiskt behandlas», att »ur den historiskt konstaterade och kritiskt fastställda verkligheten själf framdraga och framställa hvad som utgör denna verklighets sanna karaktär». Den dualism man ännu så ofta statuerar mellan »historia» och »idé» är blott en efterverkan »från den tid, då man brutit sönder teologiens föremål i en rationell filosofi och en irrationell historisk verklighet». Just såsom denna konkreta historiska verklighet framträder kristendomen med sina normativa anspråk, och dessa äro antingen ogrundade eller måste de kunna »bestyrkas genom dess eget sanningsinnehåll» (sid. 122 ff.).

Ur denna dubbelsidighet i kristendomen hämtar nu förf. grundprincipen ej blott för encyklopediens utan ock för hela teologiens indelning, så att hans skema (sid. 196) blir: I. Propedeutisk teologi; II. Historisk teologi (1. exegetisk teologi, 2. kyrkohistoria, 3. statistik); III. Normativ teologi (1. dogmatik, 2. etik, 3. praktisk teologi). Och häremot är naturligtvis intet att invända, på sin höjd det tillägget att göra, att skillnaden mellan det historiska och det normativa dock alltid, då »normerna» ju just skola uppvisas *i* »historien», blir och bör blifva i viss mån endast en relativ. Detta antydes ock flera gånger af förf., kanske skulle man önskat det ännu något starkare betonadt. Så hade måhända i fråga om kyrkohistorien en hänvisning varit på sin plats till de senare årens betydelsefulla historiskt-filosofiska eller rättare historiskt-logiska undersökningar, som just visa hän till att äfven historikern en gång torde få mer än hittills med »normer» att

göra. Och i fråga om de normativa vetenskaperna synes oss särskildt formuleringen af etikens uppgift vara något summarisk och lätt kunna blifva missvisande. Sedan förf. bestämt den såsom »den systematiska framställningen af de i kristendomen liggande normerna för det sedliga handlandet», skyndar han sig visserligen att tillägga, att »dessa normer icke äro att fatta såsom yttre statutariska bud, utan . . . ligga i kristendomen och det kristliga lifvet själft och därför få en inifrån necessiterande kraft» (sid. 263). Men äfven där man alls ej, åtminstone medvetet, uppfattar kristendomen såsom en yttre lag, finner man i denna punkt en mycket envis missuppfattning, som om etiken hade att vara en slags lagstiftare för det sedliga lifvet, i stället för att söka förstå det »i dess enhet af historia och norm». Ännu *Martensen* kan tala om, att, medan dogmatiken talar i »indikativus», skall etiken tala i »imperativus», och *O. Ritschl* anser sig i ett nyss utgifvet arbete kunna beteckna denna uppfattning såsom den ännu allmänt gällande. Vill man grundligt undvika detta missförstånd och därmed, för den kristna sedlighetens räkning, äfven *skenet* af heteronomi, torde man böra *utgå* därifrån, att etiken är vetenskapen ej blott om »de i kristendomen liggande normerna för det sedliga handlandet» utan om detta sedliga handlande, om det kristligt sedliga lifvet själf. Således äfven här närmast en »historia» — men visserligen en historia, som ej blott »wird immer neu» utan där ock, om någonsin, det stora problemet tränger sig oafvisligt fram, hur *ur* själfva det historiska absoluta »normer» kunna växa fram, hur »idén», hur det »öfverhistoriska» kan liksom slå ned midt i och genom det »historiska».

Stor skada vore det, som sagdt, om titeln skulle stå hindrande i vägen mellan boken och den stora läsekrets, som den *borde* finna. Enhvar som någonsin sagt ett ord om »svensk teologi» är egentligen skyldig att läsa den. Ty nog är detta teologiska arbete ganska typiskt *svenskt*, ej blott i sin polemik mot »tyskarne» utan ock i sin egen positiva art.

E. Bg.

GUNKEL, HERMANN, a. o. Professor der alttestamentlichen Theologie zu Berlin, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. Pris 2 Mark.

Under rubriken »Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments» ha Prof. W. Bousset i Göttingen och Prof. H. Gunkel i Berlin börjat utgifva en serie skrifter, af hvilka ofvanstående af Gunkel är den första. Om fortsättningen kommer att präglas af samma forskningsmetod, som här kommer till användning, stå vi inför ett företag, där en hejdlös subjektivism och rent af lättsinnig konstruktionslust kommer att drifva ett vildt spel på helig mark. När tillgängliga religionshistoriska analogier, som man vrider och vänder efter behag, för att komma till ett resultat, som man på fri hand gjort upp, icke räcka till, drager G. icke i betänkande att konstruera fram religionshistoriska uppfattningar, för hvilkas existens inga historiska bevis finnas. Det vällofliga syftet är att uppvisa, att kristendomen är en synkretistisk religion, däri allt det väsentliga, som alltsedan apostlarnes evangelieförkunnelse ingått i vår kristna tro, ingenting annat är än myter. Och allt detta sker med en tvärsäkerhet, som skulle väcka förundran, om den icke med hänsyn till det heliga område, uppå hvilket G. rör sig, måste göra ett djupt vemodigt intryck.

Gunkels skrift hvilar på föredrag, som han för 12 år sedan hållit dels i Goslar i en församling af Freunde der Christlichen Welt, dels i Hannover i en »vetenskaplig» Predigerverein, dels i Braunschweig i en Predigerverein — om äfven den är »vetenskaplig», säges icke. Då han nu efter så många år ansett sig böra utgifva dem af trycket, menar han sig böra vara skyddad för misstanken för »leichtherzige Neuerungssucht». Månne det? Man får vidare i förordet veta, att förf. utgifvit sin skrift »im Interesse der evangelischen Kirche» (!!), och att han känner sig »als Sohn seiner Kirche» —, »der kein schöneres Ziel wüsste, als dies, mit seiner Wissenschaft der christlichen Gemeinde zu dienen» (!!). Enligt denne »kyrkans son» tjänar man alltså den kristna församlingen, när

man kan lyckas rycka undan henne den grundval, på hvilken hon hvilar. Tag bort det G. äflas att taga bort, och en kristen församling, ett kristligt lif är en omöjlighet.

En redogörelse för innehållet af Gunkels skrift skall mer än tillräckligt rättfärdiga detta omdöme.

Först angifver han den nytestamentliga forskningens ställning till religionshistorien. Åtskilligt skall ha inkommit i vårt nya testamente under inflytande från främmande religionsåskådningar. Hittills har man trott sig upptäcka ett sådant inflytande från hellenistiskt håll. H. J. Holtzmann har sagt det i sin Neutestamentliche Theologie, och hela den riktning han tillhör säger naturligen efter, och därmed är det »beinahe allgemein zugegeben» (s. 1). Gunkel, som utan vidare underskrifver detta, vill nu uppvisa, att ett sådant inflytande gjorts gällande af *orientaliska* religioner, och det äfven i *väsentliga* punkter. Den gamla rationalismen hade sökt uppvisa både ett hellenistiskt och orientaliskt inflytande. Det förra hade senare nytestamentliga forskare tagit vara på, det senare däremot icke. Denna försummelse vill G. nu godtgöra. Att bibelns religion skall vara specifikt skild från andra religioner, är naturligen enligt G. en grundvillfarelse.

Det är alltså af vikt att undersöka källorna för den orientaliska religionshistorien. Det är ju från den, som ljus skall kastas öfver nya testamentet. Nu är det emellertid rätt betänkligt ställdt med dessa källor. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums Bd III, s. 135 säger: »Wir besitzen ausser für das Judentum für keine der in Betracht kommenden Religionen gleichzeitige authentische Quellen. Zwischen der älteren Gestalt der ägyptischen, babylonischen, persischen Religionen und der Form, in der sie uns in griechisch-christlicher Zeit entgegentreten (meist in fremdem Gewande) klafft eine grosse Lücke, die durch keinerlei einheimische Dokumente ausgefüllt wird. Auch in Babylonien besitzen wir aus der Zeit nach Nebukadnezar kaum irgendwelche religiösen Texte; so dass sich nicht sagen lässt, wie weit sich hier die Religion umgestaltet und fortgebildet haben mag» (s. 7). Här är alltså ett stort tomrum, där fantasi och konstruktionslust kunna

röra sig efter behag. Såsom vi skola se, har G. icke försummat att begagna sig däraf.

Han belyser därefter åtskilliga faror för den rätta uppfattningen af nya testamentet, som den religionshistoriska forskningen skulle kunna medföra. Därvid säger han till sist, blygsamt nog, att läsaren i denna hans skrift har att vänta »nur Voruntersuchungen, in denen das Ziel nicht erreicht, sondern nur von weitem gezeigt werden kann» (s. 15). Man kan undra, hvilket mål som skall vinnas utöfver det, som G. tror sig verkligen ha vunnit, då han som resultat af nämnda undersökning förklarar kristendomens grundfakta för myter och dess grundbegrepp såsom för kristendomen främmande med hedniskt ursprung. Det som skulle återstå vore väl att bevisa, att en historisk personlighet med namnet Jesus aldrig har existerat. Och lika godt, är han icke annat än hvad G. gör honom till, då är det skäligen likgiltigt, om han existerat eller icke.

Därefter gifver G. en öfversikt öfver orientens religioner under persertiden, den gammalösterländska gnosis och judendomens förhållande till de österländska religionerna. Åtskilligt riktigt säges här i fråga om eskatologien, som äfven vi kunna vara med om. Vi hålla ock förf. räkning för, att han — om ock blott såsom anmärkning i en not — framhåller, »dass die hohen religiösen und sittlichen Gedanken, die sich bei den israelitischen Propheten mit dieser Eschatologie verbinden, und durch die sie erst ihren eigentlichen Wert erhält, nicht mit zu dem übernommenen Material gehören, sondern spezifisch israelitischer Herkunft sind» (s. 21). Mycket af det, som här säges, är dock tvifvelaktigt och måste vara det, då man af brist på källor till den förkristna och förjudiska gnosis är hänvisad till att »durch Rückschluss aus den späteren Formen ein ungefähres Bild über die ältere Zeit zu machen». Mycket är ock bestämdt oriktigt, såsom t. ex. då G. räknar idéen om en kommande världshärskande konung till en främmande eskatologi och låter messiastanken leda sitt ursprung från en hednisk myt, eller då han förklarar, att uppståndelsetron kommit in i judendomen från hedniskt håll, eller hvad skall man säga om följande bevisning: »Die im Judentum und im N. T. sehr häu-

fige Vergleichung des verklärten Leibes der Seligen mit den Sternen, mit dem Lichtleibe der Engel, zeigt nur, dass diese Lehre dem Judentum von einer Religion dargeboten worden ist, wo es das Ideal der Gläubigen war, der Vergänglichkeit der Erde entrückt und den ewigstrahlenden, göttlichen Gestirnen gleich zu werden, von einer Religion also, die von dem babylonischen Glauben an die Astralgötter erfüllt war» (s. 34). Så mycket besynnerligare tager sig denna slutsats ut, som han måste medgifva, att i den gammalbabyloniska religionen själf »ein eigentlicher Auferstehungsglaube nicht lässt sich nachweisen» — jfr Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament s. 638 f. — Slutsatsen blir emellertid, att judendomen är en synkretistisk religion. På Jesu tid fanns det bland judarne t. o. m. vissa kretsar, som ännu mer, än i apokalypserna visar sig vara förhållandet, varit öppna för hedniskt orientaliskt inflytande. Och »diese Kreise» — säges det s. 35 — »kommen in den uns erhaltenen Schriften des Judentums nicht zu Worte, aber sie beweisen uns indirekt ihre Existenz durch ihre Fortwirkung im Urchristentum». Alltså från något, som historiskt, så vidt man vet, icke existerar, skola nu slutsatser dragas med afseende på mytologiska beståndsdelar i urkristendomen. Det är ju betecknande. Huru profhålligt måste icke från en sådan utgångspunkt resultatet blifva!

I den andra hufvuddelen af sin skrift s. 35—96 är det nu ur den så funna säkra(!) utgångspunkten Gunkel söker uppvisa synkretistiska drag i urkristendomen, sådan den möter oss i N. T. särskildt i Pauli och Johannes' skrifter. Gunkel sätter sig lugnt ned vid de orientaliska mytiska traditionerna, särskildt de babyloniska urmyterna och mandäernas gnostiska myter. Och, som han säger: »Man muss hier den Mut haben, sich dem Eindruck der Dinge selbst zu überlassen und versuchen, ihnen mit feinem Ohr ihre innerste Art abzulauschen» (s. 37). Det är hans metod. Med fint öra har så G. lyssnat, och såsom vi sett, har han lyssnat efter visdom äfven från sådant, om hvilket han icke vet, att det historiskt existerar ens som myt, och hvad han så på denna lyssnandets säkra(!) väg funnit, det framlägger han nu såsom sin forsknings vetenskapliga(!) resultat. Blygsamt nog säger han

dock s. 38: »Natürlich soll nicht behauptet werden, dass der oben beschriebene Weg des Rückschlusses der *allein* richtige ist, aber wohl, dass es sehr nützlich ist, ihn zuweil neben dem andern zu beschreiten».

Gunkel begynner med Uppenb., där enligt hans mening — och flere andras för resten — »die Stoffmassen an entscheidenden Stellen nicht jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs sind» (s. 39). Vi få då här veta, att de sju facklorna, kap. 4, de sju ljusastakarne, 1, 12, de sju stjärnorna, 1, 16, de sju ögonen, som Lammet har, 5, 6, ha sin förutsättning i de 7 ärkeänglarna, Tobie 12, 15, hvilka åter ha sin förutsättning i 7 hedniska gudomligheter — »die Engellehre der Juden» är »herabgedrückter Polytheismus» (s. 41). — De 24 äldsta ha ursprungligen varit 24 babyloniska stjärngudomligheter. — De fyra lifsväsendena äro ursprungligen fyra stjärnbilder: lejonet, örnen, tjuren och (efter babylonisk föreställning) skorpionmänniskan. I den sistnämnda skola vi ock ha att söka förklaringen till människan af himmelen, människan, som kommer på himmelens skyar (!) — Föreställningen om det himmelska Jerusalem har födts fram ur den hedniska föreställningen, att i himmelen fanns en gudarnes stad. — Ryttaren på den hvita hästen är ursprungligen en solgud. — Kvinnan i Uppb. 12 är en gudinna, som har sin förebild i den babyloniska Damkina, Marduks moder, eller den egyptiska Hathor, Horus' moder. Allt hvad som berättas om henne och draken är en gammal orientalisk gudahistoria. — Lammets bröllop har sitt ursprung bland annat i Marduks bröllop med Sarpanita: »Im Frühlinge, wenn der Gott den alten Winterdrachen besiegt hat, tritt er seine Herrschaft an und feiert seine Hochzeit mit der neu erstandenen, befreiten Erde». — De 2 vittnenas kamp, kap. 11, har en sin förutsättning i Anus och Nudimmuts fåfänga kamp mot Tiâmat, tills Marduk uppträdde och segrade. — Boken med de 7 inseglen är »ein Zauberbuch». »Dies Buch trotzt aller Zauberei im Himmel und unter der Erde. — Solche Zauberbücher sind besonders in Aegypten zu Hause. — Hier, in Ap. Joh. 5, haben wir also ein Dokument dafür, dass solche Zaubervorstellungen auch ins Judentum und Christentum eingeströmt sind» (s. 61). Och om Lammet säges: »Er hat

Macht mehr denn sie alle, er ist der Magier über alle Magier» (s. 62), och därefter tillägges: »in einer Religion, die sich den Gott, auf den sie hofft, als einen grossen Magier vorstellt, muss im Leben viel Zauberei geherrscht haben» (s. 63).

Till sist påstår nu Gunkel s. 63, att dessa hedniska traditioner »im Judentum einmal bestanden haben müssen», men »von diesen Überlieferungen ist nur ein kleiner Teil in den uns erhaltenen jüdischen, speziell apokalyptischen Schriften ausdrücklich bezeugt» (s. 63) — »Wir müssen — dasjenige Judentum — aus dem N. T. selbst erst wieder rekonstruieren» (s. 64).

Ur det hittills framställda drages så med afseende på N. T:s framställning om Jesus följande slutsats: »In der ganzen Christologie des N. T. ist die historische Person Jesu und ihr Eindruck nur *ein* Faktor neben anderen; *die Hauptstücke der Christologie aber kommen nicht von dem historischen Jesus her,* sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm enstanden» (s. 64). — Så få vi ifråga om Jesu öfvernaturliga ursprung veta, »dass eine charakteristisch heidnische Vorstellung im Judenchristentum auf Jesus übertragen wird» (s. 68). — Jesu barndomshistoria är en saga blott: »Immer ist es der alte König, der den neuen Herrscher, der nach dem Orakel geboren werden soll, verfolgt; aber wider Erwarten wird das Kind durch ein Wunder gerettet, und das Orakel geht schliesslich doch in Erfüllung» (s. 69 f.). Och Gunkel uttrycker sin glädje öfver, »dass Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, dass auch diese uralte Geschichte auf ihn übertragen worden ist» (s. 70). — I berättelsen om Jesu dop är andens nedkommande såsom en dufva myt. Det finnes ju antika gudabilder med en dufva på hufvudet. — Frestelseberättelsen innehåller flere mytologiska drag. — Brödbespisningen, förvandlingen af vatten i vin vid bröllopet i Kana, gåendet på vattnet o. s. v. äro naturligen myter. — Så ock förklaringen och framför allt den uppståndnes uppenbarelser. Om uppenbarelsen för lärjungarne på väg till Emmaus säges: »die Geschichte könnte ihrem Stil nach in der Genesis stehen» (s. 71). Gunkel känner dock besynnerligt nog »die schwersten Bedenken» mot att här antaga »eine *direkte* Entlehnung» från en främmande hednisk religion

(s. 78). Här föreligger »kaum eine andere Möglichkeit», än att denna åskådning legat de första lärjungarne nära »bereits durch das Judentum» (s. 78). Nu är det visserligen sant — äfven Gunkel erkänner det s. 79, »dass es diesen Glauben an den sterbenden und wiedererstehenden Christus im *offiziellen* Judentum zur Zeit Jesu nicht gegeben hat». Det finnes alltså intet historiskt vittnesbörd för förhandenvaron af en sådan tro inom judendomen. Och att lärjungarne voro absolut främmande för den under Jesu jordelif — och det trots mästarens vittnesbörd, därom vittnar den evangeliska berättelsen på ett så otvetydigt sätt, att meningarna icke kunna vara delade. Men Gunkel vet råd. »Das steht aber nicht», dekreterar han, »der Annahme im Wege, dass er — dieser Glaube an der sterbenden und wiedererstehenden Christus — in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln bestanden habe» (s. 79). Och till dessa postulerade, men, så vidt man historiskt vet, icke existerande kretsar, »lyssnar» Gunkel »med fint öra», och förklaringen till tron på den uppståndne är funnen. Han kallar det visserligen blott »eine Vermutung» (s. 79), men hedendomen kommer till hjälp, ehuru »eine direkte Entlehnung» därifrån icke, såsom nämndt, är att antaga, och så: »der Schluss, hier liege eine Entlehnung vor, erscheint ganz unabweislich» (s. 79). Det första påskbudskapet ljöd ju »am Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne» (s. 79). Det är naturligen ingen tillfällighet, att Jesus skulle vara uppstånden »an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Winternacht ersteht» (s. 79). Här ha vi nu en myt om solguden, som »drei Zeiten lang» var uppslukad af hafsvidundret. Under tre tider eller enligt Daniel närmare 3 ½ — det är icke så noga — »hat das Böse Macht, da das Gute noch verborgen heranwächst, da es vom Bösen verschlungen zu sein scheint, bis es aufersteht und das Böse besiegt». Häraf är nu »deutlich, dass diese Zahl aus dem Leben des Sonnengottes genommen ist; es ist die Zeit, da der Winter herrscht» (s. 82). Och häraf nu slutsatsen, »dass es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch synkretistischen Kreisen gegeben hat» (s. 82). Hvilket skulle bevisas!! Genom tron inom dessa judisk-syn-

kretistiska kretsar, om hvars tillvaro man ingenting vet, har nu tron hos lärjungarne på Jesu uppståndelse födts fram. Mycket sannolikt!! Man har stor anledning att beundra Gunkels tro på sina fantasiskapelser. — Om himmelsfärden och upphöjelsen på Guds högra sida säges: »Es ist klar, dass die Vorstellung von solcher Apotheose und Inthronisation ihrer Art nach mythologisch ist. Zu Grunde liegt im letzten der Mythus von Sonnengott, der, aus den Tiefen emporsteigend, zum Himmel dringt und dort sein neues seliges Reich stiftet» (s. 72). Detta om Kristi person. — Vidare får man veta i fråga om söndagens firande, att det är »sehr schwierig» att förklara »aus urchristlichen Gedanken» (s. 73). Söndagen kallades för »Herrens dag», och denne »Herre» som där åsyftas, det är en — solgud. Och så dekreterar Gunkel s. 74 f.: »Es muss (!!) im Judentum bestimmte Kreise gegeben haben, die gewohnt waren, den Sonntag zu feiern; aus diesen Kreisen hat sich die älteste christliche Gemeinde rekrutiert; die urchristlichen Kreise aber haben den »Herrn», dem man zu Ehren das Fest feierte, mit ihrem Jesus identifiziert» (!!) I Mithramysterierna har man förklarat firandet af den första dagen i veckan ur solkulten. Och då är ju saken klar: »Wir müssen denselben Schluss für das Urchristentum ziehen» (s. 76). — Pauli uppfattning af dopet, Rom. 6, har enligt Gunkel s. 83 f. hedniskt-orientaliskt ursprung. Detsamma gäller begreppen »Erlösung, Versöhnung, Rechfertigung, Wiedergeburt, Empfang des Geistes — mystische Verbindung Christi mit der Kirche» etc. s. 86 f. Allt detta är »dem Evangelium fremde (!!) Lehren» (s. 87). Intet under, att Gunkel står häpnande »über die gewaltige Produktionskraft des Urchristentums» (s. 87) och att han måste antaga, »dass hier ein ausserordentlich starker fremder Faktor miteingewirkt hat», (s. 88). Men nog har man anledning att undra öfver, att han trott sig ha funnit denna utomordentligt starka faktor i — den orientaliska hedendomen. Denna har inom vissa judiska kretsar skapat fram en tro »an einen *göttlichen* Offenbarer, ein *göttlich-menschliches* Tun, an eine Versicherung durch *Sakramente*» (s. 93). Obwohl uns von *diesem* Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch anneh-

men (!!) zum Verständniss des N. T.», (s. 94). — »Das spätere Judentum hat im Gegensatze zum Christentum das meiste hiervon fallen lassen und heftig bekämpft» (s. 93). Tänk! — Men Jesu »begeisterte Jüngerschaft» har däremot upptagit det och om honom »das Grösste, was das Judentum zu sagen wusste, ausgesagt», (s. 94).

Vår redogörelse för Gunkels arbete har blifvit alltför vidlyftig. Men det kan ju ha sin betydelse att blotta en riktigt fullmogen frukt af en kritik, som under namn af religionshistorisk forskning med en subjektivism och ett lättsinne, som är häpnadsväckande, handskas med urkunderna för kristen tro och kristligt lif. *A. K.*

Kristi ord. Stockholm, Beijers bokförlagsaktiebolag, 1902. Pris häft. kr. 2: 75, inb. kr. 3: 75. 258 sid.

Emedan öfversättaren i sitt förord ansett sig böra »varmt rekommendera» denna bok »såsom en lämplig gåfva åt konfirmander», har undertecknad funnit det vara på sin plats att påpeka arten af detta arbete.

Originalet är tyskt, utkommet 1901 under titeln »Worte Christi», och författaren en engelsman, Houston Stewart Chamberlain, som studerat naturvetenskap, konsthistoria, filosofi m. m. och som äfven intresserar sig för religiösa frågor. Han befinner sig sedan 1887 i Wien. Dessa upplysningar lämnas af öfversättaren och bearbetaren, d:r S. A. Fries.

Bokens stomme består af 160 »Jesus-ord», eller, till större delen korta, utsagor af Kristus. De föregås af en »apologi» af förf. och åtföljas af en rad anmärkningar, likaledes af förf., men kompletterade eller stundom beriktigade af öfversättaren. Utstyrseln är för öfrigt elegant.

Hvad är nu meningen med detta urval af Kristi ord och hvilken har varit den ledande grundsatsen vid verkställandet af detta urval?

Meningen är, enligt hvad som framgår af förf:s »apologi», att samla hvad som är mest ägnadt att ställa fram Kristi gestalt lefvande för oss. Och det som är mest ägnadt att detta göra är hans *ord,* ty »Kristi ord voro hans gärningar». Och den ledande grundsatsen vid urvalet? Förf. förklarar,

att han icke velat »godtyckligt utvälja Kristi ord» eller »godtyckligt redigera dem». Hvad han därmed förstår har han också angifvit. Han har velat endast upptaga sådana Kristi ord, som kunnat uttalas af Kristus såsom människa, såsom den fulländade människan. »Kristus i egenskap af Gud tillhör teologerna, här däremot skulle Kristus såsom människa göras känd.» Förf. vill nämligen skänka sin bok åt »behöfvande hjärtan». En följd af denna grundsats har blifvit den, att en hel serie af Jesu ord måst lämnas å sido. »Till en början nästan alla Johanneiska». »Vidare alla sådana, hvilka kunna(!) tagas i anspråk för strängt teologiskt-dogmatiska uppgifter.» Exempelvis ett sådant ord som Jesu ord om treenigheten i Matt. 28 kan här icke få någon plats, ty detta ord talade han »efter sin död, icke under sitt lif, följaktligen(?!) blott såsom Gud, men ej såsom människa». »Allt som tillhör den speciella kyrkoläran, t. ex. dop och nattvard,» måste utelämnas, »äfven alla ord, som i evangelium handla om Kristi födelse och död», »äfvensom alla de utsagor, hvilka häntyda på Kristus före hans födelse och efter hans död». Men »vidare måste alla ord utelämnas, hvilka visserligen icke beröra Kristi gudomliga natur, men ändock hafva vunnit en rent kyrklig betydelse»(!). Och än vidare »måste alla sådana utsagor uteslutas, hvilka endast i ett utförligare sammanhang hafva en tydlig mening»; endast sådana ord upptagas, »hvilkas betydelse icke är beroende af någon beledsagande omständighet».

Beträffande redigeringen af de Kristi ord, som aktas värdiga att ingå i denna samling, så är den icke i allo öfverensstämmande med den text, som möter oss i våra bästa textupplagor. Några exempel må anföras. Förf. har upptagit ett stycke ur Jesu samtal med Nikodemus i Joh. 3, ty fastän »Johannes eljest icke lägger band på sig i uppdiktandet af tal, så tala», enligt förf., »väsentliga skäl för det historiska i samtalet med Nikodemus». »Men den noggranna ordalydelsen är naturligtvis föga att lita på.» Och emedan uttrycket »af vatten» »bevisligen» är en senare interpolation, är detta uttryck utelämnadt i den här af Chamberlain gifna redaktionen af Jesu ord. Öfversättaren har emellertid anmärkt,

att det endast är »inre skäl», som kunna anföras mot detta uttrycks äkthet. — Öfverallt, där vi läsa »min Fader», har förf. i sin redaktion satt »Fadren», emedan han anser det förra uttrycket bero på en godtycklig interpretation af de grekiska nytestamentliga författarne. — I liknelsen om tjänarne och punden har förf. uteslutit dels orden »gå in i din herres glädje», dels befallningen att kasta den late tjänaren »ut i det yttersta mörkret, där gråt och tandagnisslan skall vara» ; dessa båda uttryck anses nämligen af förf. vara »meningen förvrängande tillägg». — Stundom har endast i »anmärkningarna» i form af tolkning eller någon gång i form af öfversättning åt läsaren (konfirmanden?) gifvits upplysning om den enligt förf. riktiga meningen af Jesu ord. Så t. ex. har ordet: »utan att eder rättfärdighet öfvergår de skriftlärdas och de fariseers, så skolen I icke inkomma i Guds rike» i den dit hörande anmärkningen sagts enligt »den alldeles rätta och förståeliga öfversättningen» böra lyda sålunda: »utan att eder rättfärdighet öfvergår teologernas och pietisternas, så skolen I icke inkomma i Guds rike.» »Detta är på samma gång den oförgängliga och den bokstafliga meningen af detta evigt sanna ord.(!)»

Så vidt vi kunnat finna, saknas i Chamberlains bok detta ord af vår Frälsare: »De äro blindas blinde ledare, men om en blind leder en blind, så falla de båda i gropen».

Hj. D.

BANG, J. P., Lic. Theol., *Om Kristendommens Væsen*, Forelæsninger holdte paa Københavns Universitet. København, Karl Schønbergs Forlag, 1902. 192 sid.

Det är ett intressant och lärorikt arbete vi önskade att härmed fästa uppmärksamheten på. Såsom redan titeln låter vänta, är boken föranledd af Adolf Harnacks bekanta föreläsningar öfver samma ämne. Men förf. lämnar icke någon ingående direkt kritik af Harnacks åskådning. Han vill i stället gifva en positiv framställning af kristendomens väsen, eller, kanske rättare, han vill efter en i stora drag gifven kritik af olika sätt att finna kristendomens väsen anvisa den fasta punkt, där vi enligt hans öfvertygelse kunna

finna tillförlitlig upplysning om hvad som utgör kristendomens väsen. Och denna fasta punkt ser han i enlighet med Grundtvigs mening vara förhanden i den apostoliska trosbekännelsen.

Tankegången i förf:s bok är i korthet följande. Den enda icke kristna religion, som på något allvar kan tänkas göra anspråk på företräde framför kristendomen, är buddismen. Men en noggrann jämförelse mellan kristendom och buddism visar snart nog den oerhörda klyfta, som skiljer kristendomen från denna den andligaste af alla hedniska religioner. Kristendomen ensam är hjärtats, lifvets, personlighetens religion. Sedan pröfvas det svar Harnack såsom representant för den historiska vetenskapen gifver på frågan om hvad kristendom är. Detta svar befinnes vara icke tillfredsställande, och det är dessutom omöjligt att nöja sig med en enskild persons svar på denna fråga, vore han också den möjligast lärde professor. Hvar finnes då den fasta punkt, från hvilken kristendomens väsen kan bestämmas? Därpå har i historien först gifvits det katolska svaret: *kyrkan* är denna fasta punkt. Och vidare har vid sidan däraf ställts det protestantiska svaret: *skriften* är den sökta fasta punkten. Dessa tvenne fasta punkter gjordes emellertid gällande på utvärtes sätt och i strid mot hvarandra. Romerskt kyrkoväsen å ena sidan och protestantisk ortodoxi å den andra beteckna de båda ensidigheterna. Utvecklingen ledde så därhän, att den fasta punkten, från hvilken kristendomens väsen skulle kunna blifva åtkomligt, i och med rationalismen förlades utanför kristendomen i människan själf, nämligen i hennes förnuft. Följden blef kaos i uppfattningen af kristendomen; den enskildes subjektiva godtycke dristade att utgifva sina »Hjærnespind» för kristendomens väsen. Åtskilliga af dessa försök granskar förf. Särskildt uppehåller han sig vid de sins emellan så olika författarne Sabatier och Kierkegaard, och hans kritik af af dem båda är mycket intressant och enligt vår mening träffande. Emellertid finner sig förf. efter de anställda betraktelserna och granskningarna nödsakad att återvända till den historiska kristendomens eget område och änyo spörja efter den fasta

punkten. Han finner den, såsom redan är nämndt, enligt Grundtvigs anvisning i den apostoliska trosbekännelsen. Han redogör utförligt från afgjord, om än modifierad grundtvigiansk ståndpunkt för den apostoliska trosbekännelsens förhållande till kyrko- och skriftmyndigheten, särskildt uppehållande sig vid betoningen af apostolicum såsom utgörande *trons grund* i motsats till skriften, som är apostlarnes verk och församlingens egendom. Till sist gifves en öfversiktlig framställning af hvad som från den funna fasta punkten befinnes höra med till kristendomens väsen.

Licentiat Bangs bok är värd att läsa. Den är väl skrifven och varmt skrifven, och den hänsyn den tager till aktuella spörsmål gör, att man läser den med mycket intresse. Den står också på en afgjordt positivt kristlig ståndpunkt i motsats mot det affall från kristlig grundåskådning, som betecknas särskildt af namnen Adolf Harnack och Auguste Sabatier. Förf:s grundtvigianska egendomlighet försvagar dock enligt vår mening mycket af hans argumentering. I försöket att uppvisa det berättigade i att sätta apostolicum öfver skriften vänder sig för öfrigt förf. icke egentligen mot *reformationens* skriftprincip, utan snarare mot den lutherska och reformerta *ortodoxismens* ensidiga och i mångt och mycket skefva tillämpning af den protestantiska skriftprincipen. Ehuru sålunda förf:s framställning på grund af denna grundtvigianska egendomlighet enligt vår mening förlorar åtskilligt i värde och beviskraft, är äfven detta parti i boken lärorikt, dels därför att äfven däri finnas många sanningsmoment, värda att taga vara på, och det väl behöfdes, att vår dopbekännelse blefve bättre uppskattad än hvad numera vanligen är händelsen hos oss, dels emedan en inblick i den danska grundtvigianismen, sådan den numera göres gällande med modifierande af åtskilligt i Grundtvigs egen åskådning, är af stort intresse. *Hj. D.*

Julhälsningar till församlingarne från präster i Helsingland. Andra årgången, Söderhamn, 1903. 174 sid. Pris h. 1 kr., inb. kr. 1,50. Erhålles mot postförskott jämte porto hos komminister Dav. Granqvist, adr. Söderala.

Möjligen blifvande behållning anslås till en kyrklig missionssak i hembygden.

En god tanke är det som nu för andra gången realiserats af präster i Helsingland, nämligen att gemensamt utgifva en julkalender närmast för hembygdens församlingar. Här möter oss en samling af korta uppsatser, behandlande hufvudsakligen ämnen ur Helsingekyrkors och Helsingeförsamlingars historia, vidare folkliga betraktelser och berättelser, missionsunderrättelser och meddelanden om diakonsaken, hvilka på ett eller annat sätt beröra just Helsingebygden, och ändtligen åtskilliga poem. I spetsen för det hela står ett af stiftets biskop, ärkebiskop Ekman, hållet visitationstal i Söderhamns kyrka. Talrika och i regeln mycket goda illustrationer pryda arbetet. Företaget vittnar om en varm herdekärlek och nitälskan om församlingarna, men äfven om förmåga af en god, broderlig sammanhållning mellan ämbetsbröderna, äldre och yngre. I och bakom dessa blad skönja vi ett mycket glädjande lifstecken inom vår kyrka. Exemplet förtjänar att efterföljas på andra håll för både församlingarnas och prästernas egen skull.

Hj. D.

HOLMSTRÖM, OLOF, Prof., D. theol., *Die Gemeindepflege in der evangelisch-lutherischen Kirche.* Autorisierte deutsche Ausgabe in Übersetzung v. Hermann Stocks, Pastor in Arnis (Schleswig). Mit einem Vorwort v. Prof. *D.* E. C. Achelis in Marburg. Hamburg, G. Schlœssmann, 1903. 324 s. 8:o. Preis 5 M., geb. 5 M. 80 Pf.

Redan vid sitt första framträdande som svenskt original blef ofvanstående arbete i Kyrklig Tidskrift föremål för ett ganska utförligt omnämnande (jfr årg. 1898, s. 385—399), och ändamålet med dessa rader kan därför icke vara att ingå i någon granskning af dess innehåll, så mycket mindre som den föreliggande tyska autoriserade upplagan icke på något sätt angifver sig såsom »omarbetad». Meningen är blott att påpeka, det arbetet i fråga blifvit uppmärksammadt äfven i Tyskland. Äfven bortsedt från bokens värde i öfrigt, saknar

det ej sin betydelse, att man i teologiskt och kyrkligt intresserade kretsar i Tyskland genom densamma kan vinna åtskilliga historiska och faktiska upplysningar rörande församlingslifvets utveckling inom vår kyrka. Denna synpunkt framhålles äfven i det förord prof. Achelis lämnat, på samma gång han beklagar »die theologische und kirchliche Abgeschlossenheit Skandinaviens». Hvad prof. Holmströms arbete angår, betonas det sinne för verkligheten, som däri framträder, liksom ock den segervissa tillförsikt till evangelii allt motstånd öfvervinnande kraft, som genomgår detsamma. På grund häraf tillönskar förordets författare det en vidsträckt spridning och ett välsignelserikt inflytande.

J. T. B—g.

Professor Öhrvall och prästernas bildning m. m., ett genmäle af En af de många »efterblifna». Upsala, L. Norblads bokhandel, 1903. 55 sid. Pris 80 öre.

Förf., som i förordet gifver sig tillkänna vara komminister Frans Tivell, går här på ett synnerligen på en gång måttfullt och duktigt sätt till rätta med professor Öhrvall med anledning af dennes utfall mot svenska prästerskapet i n:o XXII af »Vår tids lifsfrågor». Det är tvenne spörsmål som förf. upptager, nämligen prästerskapets bildning och förhållandet mellan den religiösa tron och vetenskapen. Man skulle visserligen kunna säga, att professor Öhrvalls uttalanden utmärkas af så stor ovederhäftighet och ytlighet, att något bemötande knappast varit behöfligt. Men erfarenheten visar, att äfven ovederhäftigheten och ytligheten kan imponera. Förf:s skrift utmärkes i motsats därtill af sakkännedom och vilja att förstå den sak, hvarom han talar. Professor Öhrvalls angrepp är tydligen dikteradt af hat mot kristendom och kyrka. Förf. har icke desto mindre lyckats bevara lugn och besinning i sin skärpa. Ett och annat yttrande ha vi svårt att godkänna, särskildt bestämningen af religion som endast känsla, men i sin helhet är den lilla skriften väl skrifven. Månne professor Öhrvall skall våga svara — svara *sakligt?*

Hj. D.